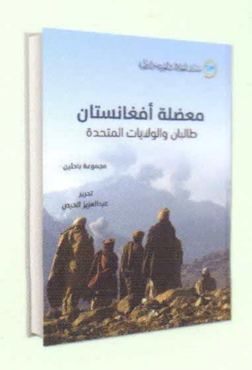


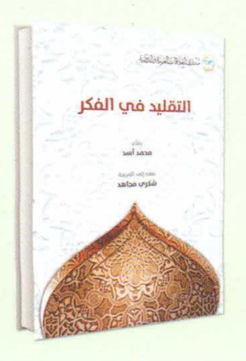


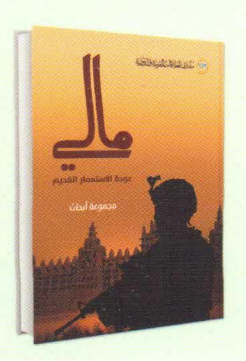
ملف العدد: الإسلام والغرب

من كتّاب العدد: محمد أبو رمان، محمد حامد الأحمري، هشام المكي، علي الصديقي، فاتحة الطيب، محمد أمزيان، أسامة غاوجي، محمد الأمين مصطفى.

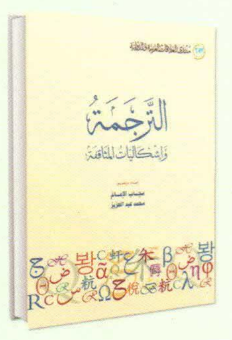
من إصدارات مُنتدى العلاقات العربيّة والدوليّة



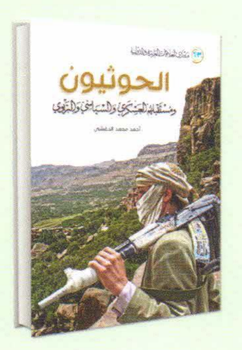


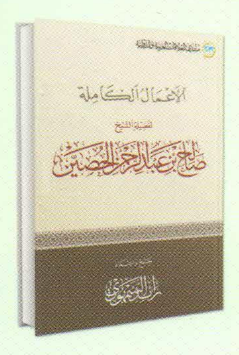




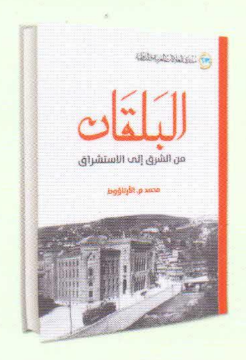






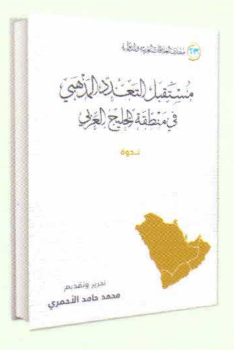


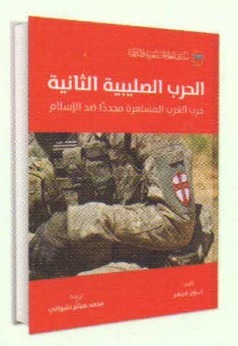


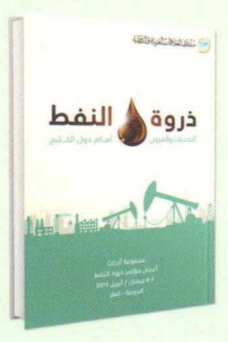


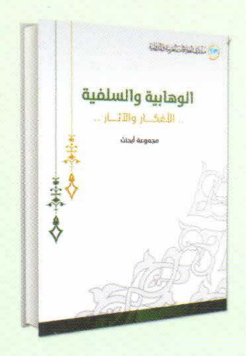












سعر المجلة: ١٠ ريالات قطرية - ٣ دولارات أو ما يعادلها



يصدرها



منتدى العلاقات العربية والدولية في الدوحة، هو مؤسسة خاصة ذات نفع عام، وله استقلالية تامة في ممارسة أنشطته، ويتلقى دعمه المالي من مؤسسة الحي الثقافي ومن الهبات العامة.

تم تأسيس منتدى العلاقات العربية والدولية للمساهمة في دعم التنمية الثقافية والسياسية وتعزيز آليات الحوار الإيجابي بين الأطراف الفكرية المختلفة في الوطن العربي وخارجه ونشر الآراء والمواقف التي تهدف إلى تعزيز وتطوير القدرة لدى فئات المجتمع وصناع القرار على فهم وجهات النظر المختلفة لدى كل فئة والارتقاء بآليات الحوار للمشاركة في تحقيق أفضل الحلول للقضايا المحلية والإقليمية والدولية، وذلك عبر:

- تنظيم الندوات الحوارية و المؤتمرات.
- إجراء الدراسات والبحوث المتعلقة بأهداف المنتدى، وإصدارها ونشرها.
- التعاون مع المؤسسات الوطنية والإقليمية والدولية التي تعنى بالمجالات المماثلة.
- إصدار الدوريات والكتب المؤلفة والمترجمة في هذه المجالات.
- النشر الإلكتروني والإعلامي بمختلف أنواعه.

المراسلات باسم: **منتدى العلاقات العربية والدولية**

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

هـذه الـمـجـلـة

ضمن مشروع منتدى العلاقات العربية والدولية بالدوحة الذي يهدف إلى تحقيق تنمية سياسية وثقافية وتطوير خطاب التعارف والتفاعل الفكري بين الثقافات والمواقف المختلفة والمساهمة في الحوار وممارسته، تصدر مجلة «المنتدى» الفصلية التي نحاول من خلالها مدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلّط الضوء على مختلف القضايا الملحّة.

كما تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثّل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثّل مسلكًا للتعرف عليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذهبيات الفكرية والتحيّزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. ولعلّ تعدد الرؤى الموجود في ملف العدد يبرهن على هذه الوجهة، فنحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء لصوت من نختلف معه، لأن ذلك أكثر نفعًا وإثراء.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يُسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيّز، وترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البنّاء.

التحرير

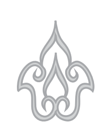
محتويات العــــدد

كلمة التحرير

ملف العدد: نحن والغرب

لقاء العدد

مراجعات كتب



عن البناء الأيديولوجي لتنظيم «الدولة الإسلامية»

د. محمد أبو رمان

منذ بروزه الجديد، عام 2012، والإعلان عما سُمّي «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، ثم الإعلان الثاني عن إقامة الخلافة؛ أثار هذا التنظيم (داعش) تساؤلات عديدة في الأوساط الثقافية والفكرية والسياسية، وربما يتمثل أبرزها بالشقّ الأيديولوجي، أي كيف تشكّلت هذه الأفكار؛ وكيف يستبيح التنظيم ما يقوم به من قتال الفصائل الإسلامية المسلّحة وإعلان ردّتها، وذبح الخصوم بوحشية والتمثيل بالجثث، وإقامة ما يعتبره التنظيم حدودًا، منها القتل والجلد والذبح.. إلخ.

صحيح أنّ التنظيم ليس سوى نسخة جديدة عن تنظيم القاعدة، أو الجهاديين، لكنّها نسخة تبدو مختلفة بدرجة كبيرة عما شهده العالم من قبل، فعلى الرغم من وسم القاعدة بالتطرف والعداء مع العالم، إلّا أنّ ما يصدر عن هذا التنظيم يمثل «تحولًا نوعيًا»، وصادمًا بدرجة كبيرة، مقارنةً بالقاعدة.

عمومًا، لا تختلف أيديولوجيا تنظيم «الدولة الإسلامية» عن أيديولوجيا القاعدة، أو الحاضنة الأيديولوجية لها، التيار السلفي الجهادي العالمي، فهنالك أصول مشتركة موحّدة راسخة لهم جميعًا، تتمثّل في مبدأ الحاكمية، الكفر بالطاغوت (أي تحكيم الشريعة الإسلامية وتكفير الحكومات التي لا تلتزم بالشريعة الإسلامية)، وهي أغلب الحكومات العربية، اليوم، والولاء

والبراء الالتزام بالجماعة المسلمة وعداء المشركين والمرتدين، وكل من يعاديها ضمنيًا)، العمل المسلّح بوصفه استراتيجية التغيير الكبرى (ما يعني رفض الديمقراطية والعمل السلمي أو الاكتفاء بالجانب الدعوي والخيري، أو الاجتماعي)، الجمع بين العدوين، القريب والبعيد.. إلخ.

نقطة تحول لدى تنظيم داعش، برزت في الأعوام الماضية، وتفسّر اختلافه عن القاعدة التي هي بدورها تراجعت خطوتين إلى الوراء مع المراجعات غير المعلنة التي تمّت في أروقتها، في الأشهر الأخيرة من حياة أسامة بن لادن (وكشفتها الوثائق التي عثر عليها الأميركيون من حاسوبه الشخصي عند قتله، ونشروها لاحقًا)، وتجلّت بعض نتائجها مع سلوك جبهة النصرة في سورية التي تمثّل، رسميًا، امتداد القاعدة في سورية.

فبالإضافة إلى البنية الصلبة السابقة من أيديولوجيا التيار الجهادي العالمي، جاءت ثلاثة مصادر وروافد رئيسة أخرى لتفسّر لنا الاختلافات الأيديولوجية بين تنظيم القاعدة المركزية وتنظيم الدولة الإسلامية.

1- **الرافد الأول** شخصية الزرقاوي نفسه، ورؤيته الأيديولوجية الصلبة الحدّية، التي تغلّب الجانب العقائدي (الخاص بالتيار) في مجمل المواقف السياسية والعلاقة مع الآخرين، مقارنة بالجناح المصري الذي يحيط بن لادن، ويشارك في قيادة القاعدة، ويفكر في إدارة الصراعات السياسية، بدرجةٍ فيها قدر كبير من المناورة وعقد التحالفات، مثلما حدث مع إيران بعد الحرب الأفغانية، وهو ما يتناقض مع شخصية الزرقاوي الذي أسس قاعدة العراق، وهو الأب الروحي لهذا التنظيم، وللخطّ الأيديولوجي والسياسي له.

رؤية الزرقاوي امتزجت مع طبيعة الحالة العراقية (والسورية لاحقًا) التي يتغوّل فيها البعد الطائفي، والصدام الهويّاتي على أساسه، على الاعتبارات الأخرى التي تجعلها القاعدة المركزية في العالم أولوية لها، وتتمثّل في قتال الولايات المتحدة (بوصفها العدو البعيد الذي يحمي الأنظمة العربية)، وهذا التباين في الظروف والأولويات في الصراع أدى إلى اختلافٍ في

البنية الهيكلية الأيديولوجية لدى الطرفين، ففي حين جعل الزرقاوي قتال إيران والشيعة محور اهتمامه، ومدار قدرته على التجنيد والتعبئة واكتساب الحاضنة السنية والأولوية الرئيسة له، فإنّ القاعدة كانت ترى ذلك أمرًا ثانويًا، في مقابل التركيز على قتال الأميركيين في داخل العراق وخارجه.

وبالرغم من أنّ الزرقاوي فرض على التنظيم المركزي (عندما انضمّت جماعته في العراق «التوحيد والجهاد» إلى شبكة القاعدة، واصبح اسمها «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين» 2004) القبول بخصوصية الحالة العراقية، التي تنغمس في المسألة الطائفية، وباختلاف الأولويات بين الطرفين، إلاّ أنّ قبول بن لادن كان اضطراريًا من دون قناعة بذلك، وقد استمر الخلاف بين الطرفين، حتى بعد الانضمام، مع توسّع الزرقاوي بتبنّي هذا الخط والإيغال فيه ليصبح أحد أهم المرتكزات الأيديولوجية لتنظيمه، فاستمر في تطوير وتخصيب موقفه المعادي للشيعة إلى أن وصل إلى مرحلة تكفيرهم بصورة كاملة، بخلاف التنظيم المركزي وشيوخ السلفية الجهادية، الذين يتحرّزون في تبني هذا الموقف العام المجمل للزرقاوي.

تلك الفروق خلقت، لاحقًا، الفجوة الشاسعة بين داعش التي تجعل من موضوع الهوية جوهر خطابها ومركز صراعها، ما عزز من حضورها في المجتمع السني وبين القاعدة، ومعها جبهة النصرة، الذين يصرون على تجنب الصيغة الطائفية للصراع، وهو ما أضعفهما في مقابل داعش، لأنّ طبيعة الصدام نفسه تحولت في المنطقة، بأسرها، نحو الجانب الطائفي والهوياتي.

2- **الرافد الثاني** المهم في أيديولوجيا داعش، تأثير كتاب «إدارة التوحش» لأبي بكر ناجي[1]، وهو من أهم الكتب والأدبيات لدى هذه الجماعات في

(1) ما يزال الاسم الحقيقي لأبي بكر ناجي غير معروف، حتى في أوساط داخل القاعدة والسلفية الجهادية، لكن من المهم الإشارة هنا إلى أنّه ينتمي إلى الجيل الأول من الجهاديين الافتراضيين، ولا يعرف من هو في العالم الواقعي، وهي ظاهرة برزت مع الثورة الاتصالية على شبكة الإنترنت نهاية عقد التسعينيات من القرن الماضي، ولا أحد يعرف هوية الجهاديين الواقعية الحقيقية، وقد شهد العالم الافتراضي ظهور موجات من القيادات الجهادية الافتراضية، حيث اشتهر من الموجة الأولى من الجهاديين الافتراضيين التي ظهرت عام 2002م: أبو بكر الناجي، وأبو عبيدة القرشي، ولويس عطية، ومن الموجة الثانية التي ظهرت عام 2006م: حسين بن محمود وعطية الله، ومن الموجة الثالثة التي ظهرت عام 2009م: عبد الرحمن الفقير ويمان مخضب وأسد الجهاد.

الآونة الأخيرة، وتقوم فكرته الرئيسة على استثمار حالة الفوضى في الدول الفاشلة، لإقامة ما تسمى إمارة التوحش في المناطق التي يسيطر عليها هذا التيار، وتطبيق أحكام الشريعة فيها، وهي مرحلةٌ تسبق ما تسمى إمارة التمكين، أي إقامة الدولة الإسلامية ذات السيادة الكاملة.

يؤسس المؤلف لبناء عقيدة قتالية واستراتيجية عملية للطائفة الجهادية تقوم على أسس دينية إسلامية تستعير النموذج السلطاني الذي يستند إلى فقه الشوكة والغلبة والقوة، وإلى التـراث الغربي الثوري الحداثي ومنهج الحروب الكلاسيكية الحديثة وتكتيكات حرب العصابات، وكلاهما يقوم على أسس موضوعية مادية تستند إلى «سنن كونية» مشتركة.

ما يريد أن يصل إليه ناجي من تلك المقدمات هو القول بأنّ بناء الدولة مسألة كونية إنسانية، كما هي شرعية دينية، أي أنّ هنالك شروطًا مادية وواقعية تمثّل العامل الأكثر أهمية في بناء الدولة وقوتها وضعفها، ولا يجوز إهمالها، بل البحث عن السنن والقوانين الاجتماعية الخاصة بها.

يستعير ناجي مفهوم «التوحش» من الفكر الخلدوني، وهو يكافئ مفهوم «الفوضى»، ويؤكد ناجي على حتمية مرحلة التوحش والفوضى ويبحث في طرائق استثمارها، كي تفضي إلى تحقق وقيام «الدولة الإسلامية»، فـ«**إدارة التوحش هي المرحلة القادمة التي ستمر بها الأمة، وتُعد أخطر مرحلة فإذا نجحنا في إدارة هذا التوحش ستكون تلك المرحلة -بإذن الله- هي المعبر لدولة الإسلام المنتظرة منذ سقوط الخلافة، وإذا أخفقنا -أعاذنا الله من ذلك- لا يعني ذلك انتهاء الأمر ولكن هذا الإخفاق سيؤدي لمزيد من التوحش..! ولا يعني هذا المزيد من التوحش الذي قد ينتج عن الإخفاق أنه أسـوأ مما هو عليه الوضع الآن أو من قبل في العقـد السـابق (التسعينات) وما قبله من العقود بل إنَّ أفحش درجات التوحُّش هي أخفُّ من الاستقرار تحت نظام الكفر بدرجات**».[1]

(1) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة، بدون تاريخ، ص 4. على الرابط:
http://www.tawhed.ws/c?i=62

يدرس ناجي -في كتابه- تجارب تاريخية عديدة شهدت إدارة التوحش، ويؤكد على أن الدولة الحديثة يمكن الإطاحة بها نظريًا عن طريق قوتين: «الشعوب»، و«الجيوش»، إلا أنهما باتا مدجنين بوسائل عديدة من الإلهاء والشراء والتلاعب، كما إن الدولة الوطنية تخضع لقوى دولية ونظام عالمي يحرص على الحفاظ على بقائها وإدامة الهيمنة والسيطرة. ومع ذلك فإن المجتمع ينتج طائفة لا تخضع لاشتراطات الواقع، وتسعى إلى التغيير تتوافر على فهم طبائع الدولة والمجتمع والسنن الكونية، وعلى الرغم من الإمكانات الكبيرة للدول المهيمنة، إلا أنه يؤكد على أنها تقوم على «وهم القوة» الذي تسنده آلة إعلامية جبارة كاذبة، فبحسب ناجي «**صحيح أن هذه القوة جبارة وأنها تستعين بقوة أنظمة محلية من الوكلاء الذين يحكمون العالم الإسلامي إلا أنها رغم كل ذلك لا تكفي، لذلك لجأ القطبان إلى عمل هالة إعلامية كاذبة تصور هذه القوى أنها لا تقهر، وأنها تحيط بالكون وتستطيع أن تصل إلى كل أرض وكل سماء وكأنها تحوز قوة خالق الخلق**».[1]

لضمان نجاح إدارة التوحش، لا بد من تحقيق مهمات عديدة؛ وهي: نشر الأمن الداخلي، وتوفير الطعام والعلاج، وتأمين منطقة التوحش من غارات الأعداء، وإقامة القضاء الشرعي بين الناس الذين يعيشون في مناطق التوحش، ورفع المستوى الإيماني ورفع الكفاءة القتالية أثناء تدريب شباب منطقة التوحش وإنشاء المجتمع المقاتل بكل فئاته وأفراده عن طريق التوعية بأهمية ذلك، والعمل على بث العلم الشرعي والدنيوي، وبث العيون واستكمال بناء إنشاء جهاز الاستخبارات المصغر، وتأليف قلوب أهل الدنيا بشيء من المال والدنيا بضابط شرعي وقواعد معلنة بين أفراد الإدارة على الأقل، وردع المنافقين بالحجة وغيرها وإجبارهم على كبت وكتم نفاقهم وعدم إعلان آرائهم المثبطة ومن ثم مراعاة المطاعين منهم حتى يُكف شرهم، والترقي حتى تتحقق إمكانية التوسع والقدرة على الإغارة على

(1) المرجع السابق، ص 7.

الأعداء لردعهم وغنم أموالهم وإبقائهم في توجس دائم وحاجة للموادعة، وإقامة التحالفات مع من يجوز التحالف معه ممن لم يعط الولاء الكامل للإدارة.[1]

يقدم ناجي مجموعة من القواعد الأساسية تفضي إلى الانتقال من النكاية والإنهاك إلى الشوكة والتمكين، ويقوم بشرحها مطولًا، ويمكن وصفها بـ«الوصايا» العشر في إدارة التوحش، وهي: 1- إتقان الإدارة 2- من يقود ومن يدير ومن يعتمد القرارات الإدارية الأساسية؟ 3- اعتماد القواعد العسكرية المجربة 4- اضرب بقوتك الضاربة وأقصى قوة لديك في أكثر نقاط العدو ضعفًا 5- تحقيق الشوكة 6- فهم قواعد اللعبة السياسية 7- الاستقطاب 8- قواعد الالتحاق 9- إتقان الجانب الأمني وبث العيون 10- إتقان التربية والتعلم أثناء الحركة[2].

وإذا كان أبو بكر ناجي يقدم رؤية استراتيجية عامة لطبائع الصراع وآليات العمل الجهادي العسكري، فإن شبكة الزرقاوي وصولًا إلى خلافة البغدادي كانت قد طورت رؤيتها الاستراتيجية الخاصة بصورة أكثر حدّة وفعالية، كما إنها لم تُدمج وصايا ناجي رسميًا وبوضوح كدليل عمل للتنظيم أيديولوجيا واستراتيجيا، ولم تعتمد كتاباته في تكوين القيادات والكوادر، على خلاف كتب ورسائل أبي عبدالله المهاجر، التي تعتبر الأساس الفقهي والأيديولوجي لتنظيم الدولة منذ بداياتها، وتُعتمد كسلطة مرجعية حاكمة.

مع ذلك، فإنّ كتاب ناجي يعتبر مفتاحًا مهمًا لتفسير الاختلاف بين استراتيجية القاعدة، التي تقوم على ما يسمى بجهاد «النكاية» مع العدو البعيد، واستراتيجية تنظيم الدولة التي تقوم على تأسيس الإمارات والأحكام في المرحلة الانتقالية، حيث تشهد حالة من الفوضى وتفكك الدول والمجتمعات، وعدم الاكتفاء بقتال العدو البعيد.

(1) المرجع السابق ص 12.
(2) المرجع السابق، فهرس المحتويات، ص 1.

3- **الرافد الثالث** والأكثر أهمية يعود إلى كتاب «مسائل في فقه الجهاد»، لأبي عبدالله المهاجر[1]، شيخ الزرقاوي ومرجعيته الفقهية، وهو أحد أهم الكتب التي تفسّر الفتاوى الفقهية والدينية لداعش، مثل اعتبار الدول العربية الحالية دار حرب، ورفض عهود الأمان، إلّا بموافقة الدولة الإسلامية، واعتبار كل من لا يدين بالطاعة لها مستباح الدم، ومن ليس مسلمًا بمثابة كافر حربي، وعدم التمييز بين عسكري ومدني، وتسويغ أي نوع من الأسلحة، وتبرير الذبح والتمثيل بالقتلى وإعدام الأسرى والمقابر الجماعية، وكل ما يخطر في البال من أحكامٍ، تعتمدها داعش، اليوم، وتستند إليها في ما تقوم به.

وباستعراض أبواب الكتاب، نجد تطبيقاته واضحة ميدانيا، وتسري روح الكتاب في خطابات زعماء تنظيم الدولة الإسلامية بدءًا من الزرقاوي مرورا بأبي عمر البغدادي وصولا إلى أبي بكر البغدادي، إذ يؤسس الكتاب لنهج التنظيم وخياراته الفقهية.

يتناول الكتاب في المسألة الأولى حكم الأنظمة السياسية المعاصرة، ويصل إلى نتيجة مفادها أنها داخلة في حد الكفر والردة، ثم يستعرض الأحكام المترتبة كفرها وردتها وفي مقدمتها وجوب قتالها باعتبار أنها تحولت إلى دار حرب، ففي بحث «دار الحرب»، يقرر المهاجر أن الدول في العالم وفي مقدمتها العربية والإسلامية كافّة دخلت في حد الردة والكفر، ويجب قتالها، فهو يقول: «وهذه الأحكام باقية حتى تعم الدعوة، وتبلغ

---

(1) أبو عبد الله المهاجر: هو عبد الرحمن العلي، مصري الجنسية، يتمتع باحترام وتقدير من كافة الجهاديين في العالم، تلقى علومه الإسلامية في باكستان، وكانت تربطه علاقة وثيقة بالزرقاوي، تخرّج من الجامعة الإسلامية في إسلام آباد، ورابط في أفغانستان حيث أنشأ مركزًا علميًا دعويًا في معسكر خلدن، ودرّس في مركز تعليم اللغة العربية في قندهار، ثم في معسكرات المجاهدين في كابل، وتولى التدريس في معسكر الزرقاوي في هيرات،

وكان مرشّحًا لتولّي مسؤوليّة اللجنة العلمية والشرعيّة في تنظيم القاعدة، وبحسب المسؤول الإعلامي للقاعدة في العراق ميسرة الغريب فإن المهاجر كان معتقلا في السجون الإيرانية، وقد أفرج عن المهاجر وعاد إلى مصر بعد أشهر من قيام الثورة، وله عدد من الكتب منها: «مسائل من فقه الجهاد»، ويعرف لدى الجهاديين بـــ«فقه الدماء»، و«أعلام السنة المنشورة في معالم الطائفة المنصورة»

الكلمة جميع الآفاق، ولا يبقى أحد من الكفرة، وذلك باق متماد إلى يوم القيامة»[1]، ثم يخلص إلى القول «**انعقد إجماع أهل الإسلام كافة على أن دار الكفر: دار إباحة للمسلمين؛ فإذا دخلوها بغير أمان: فلهم التعرض لدماء الكفار وأموالهم بما شاؤوا**».[2]

وفي المسألة الثانية يتبنى الكتاب القول بأن لا عصمة من القتل واستحلال المال إلا بالإيمان، فعلّة جواز القتل لا ترتبط بمسألة المحاربة، إذ إن مجرد الكفر يعني الدخول في حد الحرب وجواز أو وجوب القتل، فهو يقرر بأن «**كل كافر لم يؤمّنه أهل الإسلام بعهد من ذمة أو هدنة أو أمان: فلا عصمة له في دم أو مال**»[3]، **وقد بحث في المسألة الرابعة مشروعية اغتيال الكافر المحارب، وخصص المسألة الخامسة في جواز العمليات الاستشهادية (الانتحارية)، وعلى الرغم من إقراره بأن المسألة بصورتها المعاصرة تعتبر من «النوازل»، إلا أنه يستدل على جوازها بحوادث متشابهة تاريخيا ونصوص قرآنية وأحاديث نبوية عامة، ويقرر بالقول: «ظهر بما سبق معنا: مشروعية العمليات الاستشهادية بصورتها المعاصرة بدون أدنى شبهة»**.[4]

وفي المسألة السابعة يقرر الكاتب مشروعية رمي الكفار وقتلهم وقتالهم بكل وسيلة تحقق المقصود، إذ يقول «**فيشرع لعباد الله المجاهدين في سبيله إعلاء لكلمته: رمي الكفار الحربيين، وقتلهم، وقتالهم بكل وسيلة تخطف نفوسهم، وتنزع أرواحهم من أجسادهم تطهيرًا للأرض من رجسهم، ورفعًا لفتنتهم عن العباد أيًا كانت هذه الوسيلة**»[5]، ويؤكد على بداهة مشروعية امتلاك واستخدام الأسلحة غير التقليدية حين يقول «**إذا تقرر معنا مشروعية رمي الكفار المحاربين،**

(1) أبو عبدالله المهاجر، مسائل من فقه الجهاد، ص 28.
(2) المرجع السابق، ص 27.
(3) المرجع السابق، ص 29.
(4) المرجع السابق، ص 114.
(5) المرجع السابق، ص 163.

وقتلهم وقتالهم بكل وسيلة تحقق المقصود في قتال الطلب، وإن كانت الوسيلة هي ما يعرف اليوم بأسلحة الدمار الشامل، من الأسلحة النووية، والكيماوية، والجرثومية ونحوها عند الحاجة إليها، فلا شك في تقرير هذه المشروعية من باب الأولى في قتال الدفع، أي عند نزول العدو الكافر ديار الإسلام».[1]

أمّا في المسألة الثامنة فيبحث مشروعية رمي الكفار الحربيين بكل ما يمكن من السلاح وإن اختلط بهم من لا يجوز قتله من المسلمين. وفي المسألة التاسعة يتحدث عن مشروعية أعمال التخريب في أراضي وأملاك ومنشآت العدو.

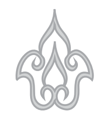
ثم تأتي المسألة العاشرة بعنوان مشروعية خطف الكفار الحربيين، وفي المسألة الحادية عشرة بحث في أحكام المثلة[2]، وقد خصص المسألة الثانية عشرة في مشروعية قطع رؤوس الكفار المحاربين، فبحسب المهاجر **«لم يختلف أحد من فقهاء الإسلام في مشروعية قطع رؤوس الكفرة المحاربين، وحزّها سواء كانوا أحياءً أو أمواتًا، بل ذلك عندهم من البديهيات المسلّمات لتواتر المسلمين عليه في جهادهم لأعداء الله جيلًا بعد جيل، وقبيلًا بعد قبيل من عهد النبوة وإلى يوم الناس هذا».**[3]

لم تكن الأيديولوجيا الدينية التي وضعها الناجي والمهاجر بشقيها النظري والعملي مجرد إرشادات وتوجيهات عامة، بل أصبحت تشكل دليلًا ومنهاجًا لحركة تنظيم الدولة الإسلامية وسلوكه العنيف، وقد أخذت بعدًا تطبيقيًا في بيئة مثالية للعمل الجهادي في العراق تحققت فيه شروط التوحش والفوضى من خلال الاحتلال الأميركي الذي عمل على تفكيك بنى الدولة، وتفتيت بنية المجتمع على أسس هوياتية صريحة إثنية

(1) المرجع السابق، ص 187 – 188.
(2) المرجع السابق، ص 569 – 573.
(3) المرجع السابق، ص 278.

عرقية، عربية – كردية بصورة أساسية، ودينية مذهبية؛ شيعية – سنية بصورة رئيسية.

اجتمعت الشروط والأسباب والظروف الموضوعية من الاحتلال الخارجي والاستبداد الداخلي والانقسام البنيوي، الأمر استثمره الزرقاوي وخلفاؤه في تطوير أيديولوجية جهادية قتالية على أساس ديني هوياتي مذهبي في إطار «حاضنة اجتماعية» داخل المجتمع السني، عانت من القمع والاستبداد والاستبعاد المركب، وقد اكتسبت أطروحته قوة متزايدة وزخمًا حركيًا، بالإضافة إلى قدرات عسكرية وأمنية أكبر، من خلال الضباط السابقين في الجيش العراقي، وكذلك من خبرة المتطوعين العرب في ميادين القتال.



الإسلام في الفضاء العام[1]

حاقان يافوز

ترجمة: شكري مجاهد

ما أود أن أقوله إن الدين لم يختفِ أثناء المرحلة العلمانية (التي مازالت سائدة في أوروبا) بل اتخذت شكلًا غير مرئي على مستوى العالم، فلا يتحدث أحد عن الدين ولا تجرؤ الجماعات الدينية على الدخول في الفضاء العام لأنهم لا يشعرون أن دخولهم مشروع. فليست العلمانية أكثر من ظاهرة أسكتت الدين: من مصادرة أراضٍ، وتدخلات، إلى رقابة في المدارس، ومن ثم ترك الدين الفضاء العام ودخل الخاص. ليس معنى ذلك أنه اختفى، لكنه ببساطة غاب عن العيون.

كلاوس إيدر[2]

برغم الجهود التي بذلتها الدولة الكمالية في الإقصاء والتجريم؛ كان لظهور الفضاءات العامة البديلة اجتماعيةً واقتصاديةً وثقافيةً أثرٌ في إحداث تحوّل اجتماعي في تركيا، بطيء لكنه عميق. وقد أسرعت السياسات الليبرالية التي قررها تورجوت أوزال في السياسة والاقتصاد بإنشاء هذه الفضاءات وتوسعها. وقد استخدمت المجموعات الإسلامية هذه الفضاءات

(1) النص فصل من كتاب: نحو تنوير إسلامي، حركة عبد الله غولن، الذي سيصدر قريبًا عن منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة. قطر.

(2) Giancarlo Bosetti and Klaus Eder, «Post-Secularism: A Return to the Public Sphere,» Eurozine, August 17, 2006 [online journal], accessed March 7, 2010, http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder-en.html

البديلة لتخلق لنفسها مجتمعًا موازيًا، لتجذب المجموعات المهمّشة ثقافيًا واقتصاديًا. على سبيل المثال، أدى إلغاء قوانين تنظيم البث إلى تمكين الأصوات الإسلامية من التعبير عن أنفسها في محطات إذاعية وقنوات تليفزيونية متعددة، وفي مجلات وصحف. كما كوّنت البورجوازية الأناضولية الصاعدة التي يُشار إليها «بالنمور» الأناضولية منظماتها الخاصة؛ فانخرطت في إعادة بناء تركيا الجديدة بدعم المشروعات التعليمية الثقافية والسياسية. وقد ساعدت الفضاءات البديلة الجديدة مثل اتحادات الشركات، والصحف والمنظمات غير الحكومية والمدارس الخاصة والمحطات التليفزيونية، على تمكين المجموعات الإسلامية في تركيا. ومع تفعيل اقتصاد السوق الحر، وتحرير النظام القضائي ليسمح بدخول الهويات والرؤى المهمّشة إلى الفضاء العام، استغلت حركة غولن هذه الفرص لخلق فضاءات عامة جديدة (مضادة)، أو قامت بتغيير وجه الفضاء العام «الرسمي»، وبهذا استطاع أتباع حركة غولن استخدام الإعلام ليردوا على الدولة ويتحدوا خطابها المهيمن.

لكن الليبرالية الاقتصادية والإعلام الخاص والنظام القضائي المختلف أحدثت تحولًا في الحركات الإسلامية من حيث أهدافها واستراتيجياتها. ومثال ذلك تطور حركة غولن، واتساع الأعمال والخطابات الإسلامية في فضاءات مختلفة داخل الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فبعد دراسةٍ لحركة غولن، وانخراطها في مجالات النشر والتمويل والإعلام مرئيًا ومسموعًا ومقروءًا، واتحادات الشركات، أقول إننا نرى ميلاد وعيٍ إسلامي جديد، وإعادة طرح للذات الإسلامية بدلالة جديدة قوية. وتثبت حالة حركة غولن خطأ القول بأن الإسلام والحداثة بطبيعتيهما نقيضان وعدوّان. وسأعرض هنا للطريقة التي يتفاعل بها الطرفان ويغير كل واحد منهما الآخر. ففضاءات الفرص الجديدة في الإعلام والتعليم والاقتصاد تمكّن للناشطين الإسلاميين، وتيسر عملية التلاقح بين ما هو عام وما هو خاص، أي الحداثة والإسلام، أو الأيديولوجية العلمانية والممارسة الدينية. ونتيجة لتكوين

فضاءات أكثر ديناميكية تسمح بالتلاقح داخل وسائل الإعلام والاقتصاد والتعليم والسياسة، صارت حركة غولن حركة دينية يحركها إثبات هوية ومنظومة أخلاقية، وتستخدم أدوات التمكين والضبط الاجتماعي.

وقياسًا على تجربة حركة غولن، يمكننا القول بأن الحركات الإسلامية ليست بالضرورة انفصالًا أو ثورة، بل هي إعادة تأويل للتراث في ضوء الحوارات الحديثة، وعليه لم يكن ظهور حركة غولن بالضرورة رد فعل للحداثة، بل كان مظهرًا من مظاهر المشاركة في توطينها؛ إذ يقدم الدين التضامن والأخلاق التي تساعد على إدماج الجوانب الإيجابية في الحداثة، وتجسد حركة غولن إمكانات الحداثة داخل الدين. ويركز هذا الفصل على الفضاء العام والسوق ليثبت أن الإسلام في تركيا يعمل بوصفه مصدرًا للاستقرار الاجتماعي، وقوة دافعة للتنمية الاجتماعية الاقتصادية، وليس عودة أصولية إلى الماضي، أو مشروعًا سياسيًا متطرفًا. وأبدأ نقاشي بتقرير أن الأفكار الدينية ليس لها وجه واحد في التطبيق، لكنها متغيرة ومنفتحة على التغيير. ومثال ذلك، دور حركة غولن لإعادة تعريف الفضاء العام ودورها التوفيقي في بناء لغة سياسية جديدة في تركيا. وتجسد حالة غولن قدرة التقاليد الدينية على استيعاب الخطاب الديمقراطي العالمي وإعادة صياغته، وكذلك حقوق الإنسان واقتصاد السوق. وتشجع الطبيعة المرنة للتقاليد الدينية كثيرًا من المفكرين العلمانيين على إعادة تقييم دور الدين في الفضاء العام وتعميق النقاشات الأخلاقية. فأتباع غولن، وكثير غيرهم من علماء المسلمين، يقتبسون من أفكار الحضارة الغربية وممارستها ومؤسساتها. لكن هذا الاقتباس يحدث في سياق مختلف تمامًا، فتمر الأفكار المنتقاة من خلال مرشِح تراثهم الثقافي، وهم في النهاية يتبعون مسارهم التاريخي دون أن يغفلوا عن نقد الثقافة الغربية التي يقتبسون منها.

الفضاء العام وحركة غولن

إن دور الدين في الفضاء العام من أهم السمات المميزة للحالة التركية.

فثمة جدل مستعر له دلالات كبيرة يدور حول العلاقة بين الإسلام والفضاء العام، يتعلق بأزمات موضوعات كالحجاب ومشاركة الأحزاب الدينية في البرلمان، والتربية الدينية في المدارس العامة، وتمويل الدولة للمؤسسات الدينية. وأهم الأسئلة في هذا الصدد هي متى وإلى أي مدى ينبغي السماح للناشطين الإسلاميين بأداء دور في الفضاء العام؟ ما الدور الذي ينبغي أن يؤديه الخطاب الديني في صياغة السياسة العامة أو القانون؟ وتقدم حركة غولن مسارًا لدراسة هذه الأسئلة والرد عليها. وقبل أن نتناول طرح حركة غولن وممارساتها، يحسُن بنا أن نذكر أن غولن نفسه سعى إلى التوفيق بين القيم الإسلامية وخطابات العلمانية عن حقوق الإنسان والديمقراطية وحكم القانون، عن طريق استخلاص الجوهر الإنساني للدعوة الإسلامية وبناء جسور بين الأصالة والمعاصرة، والعقل والوحي، والتنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

لعله من المفيد نظريًا هنا أن نستعين في هذا الجدل بآخر كتابات يورغن هابرماس عن الدور السياسي للدين في الفضاء العام؛ حتى نُحسِن فهم مساعي غولن للتوفيق بين الأطروحات الدينية المتعلقة بالشؤون العامة لخلق لغة دينية – علمانية. ومن الضروري أن نسأل عمّا يمكن أن نتعلمه من مفهوم هابرماس للفضاء العام، ودور الدين في التحاور العام. فهل يمكن إقامة جسر بين الخطابات والرؤى الكونية العلمانية والدينية؟ ومثل هابرماس، يهتم غولن اهتمامًا كبيرًا بالنقاش العام، ويحاول أن يحدد إلى أي مدى وبأي طريقة يمكن للإسلام أن يسهم في التنمية الاقتصادية والديمقراطية وتفعيل المجتمع المدني. وهل تتعارض الرؤية الكونية الدينية والعلمانية إذا تعلق الأمر بمفاهيم أساسية مثل العدل والشرعية والتمثيل والحياة الكريمة؟

تمر جماعات مختلفة في تركيا اليوم بحالة من إعادة تعريف الهوية المستقبلية عن طرح الدين والتاريخ لتصور جديد داخل سياق فرص دولية وإقليمية جديدة. وإن حركة غولن هي أهم لاعب في تطور تركيا الجديدة،

بمشاركتها في إعادة تعريف الفضاء العام الذي تتنافس فيه مختلف الأفكار والهويات وأساليب الحياة. وأقصد بالفضاء العام الأماكن التي يجتمع فيها الجماعات والأفراد المستقلون بوصفهم جمهورًا ليتناقشوا حول الشؤون المشتركة والقوانين والقيم، بغرض السعي لصياغة السياسات والحلول والتحديات التي تواجه المجتمع كله.[1] مع ذلك ينبغي أن نذكر أن التعريف الرسمي السائد للفضاء العام في تركيا يتعارض مع هابرماس والنظرية الليبرالية؛ لأنه مستمد من التراث الفرنسي لبناء الدولة الذي يتسم بالمركزية والتراتبية.[2]

يميز هابرماس بين الدعاية (أي الإعلام) والمشاهير الأعلام الذين تحت الأضواء، وصاروا شخصيات مهمة من جانب.[3] والفضاء العام الذي لا تُسلّط أضواؤه على شخص بعينه أو على الوسائل الإعلامية نفسها، بل على منتجها المتمثل في صياغة الخطاب العام وقوته التي تؤثر على المجتمع بأسره من جانب آخر. والفضاء العام لازم لخلق الشرعية وتشكيل الرأي العام الذي يؤدي إلى تغير معرفي سياسي في النظام السياسي والثقافي والاجتماعي الاقتصادي القائم. وينبه هابرماس إلى تمييز آخر مهم بين الفضاء العام الرسمي والفضاء العام غير الرسمي، فيقول إن المتدينين يسمح لهم بالرجوع إلى عقائدهم الدينية المقدسة الحاكمة عندما يشتركون في حوار عام غير رسمي، ولا يسمح لهم باستخدام هذه العقائد والأطروحات بوصفها حقائق بديهية لا تقبل الجدل، إذا كانوا في الفضاء العام الذي يدخل فيه رؤى كونية بديلة كثيرة. ففي الفضاء العام الرسمي عليهم أن يقبلوا أن أطروحاتهم ورؤاهم ينبغي أن توضع على مائدة الجدل، وينتصر

(1) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989), 27.

(2) يعني الفضاء العام في فرنسا «الفضاء الذي تمارس فيه الدولة سلطتها لصالح الجميع وفي خدمة الجميع».
Blandine Chelini-Pont, «Religion in the Public Sphere: Challenges and Opportunitues,» *Brigham Young University Law Review* 3 (2005): 615.

(3) Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical essays* (Cambridge: Polity Press, 2008).

لها في إطار العقل العام. ويرى جون رولز أن العقل العام لا يغطي إلا حوارات ومناقشات «المنتدى السياسي العام» المقتصر على خطابات القضاة والسياسيين والموظفين العموميين والمرشحين لمناصب عامة ومديريهم والمنابر الحزبية.[1]

تستخدم حركة غولن شبكة حلقات القراءة غير الرسمية كخطوة نحو بناء فضاء عام جديد (مضاد)، وكذلك خطابات جديدة مضادة.[2] فالمنارات فضاءات لإنشاء علاقات اجتماعية عن طريق التطبيع الاجتماعي من خلال ممارسات بها طابع الجماعة، واكتساب رؤى من خلال القراءات والمناقشات والصلوات الجماعية. وعلى سبيل المثال، تمثل حلقات القراءة في النزل الطلابية، ومنبر «أبانت» لحركة غولن فضاءً عامًا غير رسمي يعرض فيه الناس بحرية أطروحاتهم وآراءهم الدينية للمناقشة وللتغذية المرتدة. وقد حرصت حركة غولن على طرح الأفكار الدينية والعلمانية لخلق لغة حوار غير إقصائية، تسهم في ترسيخ هذه الفضاءات الجيدة والاستفادة منها. وفي حلقات القراءة تستحضر الحركة الرؤى الناقدة للعقيدة والممارسة الدينية وترد عليها، وفي ذلك تلاقح بين الدين والعقل والعلوم الطبيعية.

وفي ما يتعلق بمسألة الصلة بين العقل والدين في الماضي يعترض هابرماس على استخدام أطروحات أخلاقية ذات مرجعية دينية في الفضاء العام، ويدافع عن الطرح العقلي العلماني بوصفه الأساس الشرعي للمجتمعات الحديثة. مع ذلك، غيّر هابرماس في السنوات الأخيرة آراءه

---

(1) John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» in *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 575.

«الإقناع الشعبي»: خطاب موجه إلى الآخرين يبدأ من مقدمات «سليمة» نقبلها ونظن أن الآخرين يقبلونها حتى نصل إلى نتائج نعتقد أنهم ينبغي أن يقبلوها عقلًا». (593-594)

(2) يسعى الفضاء العام بوصفه منطقة تنازع على الهوية والسلطة والموارد إما إلى السيطرة على مختلف الآراء والممارسات، أو تيسير تحررها من الخطابات المهيمنة عن طريق تعزيزها بأفكار جديدة. وأقصد بتعبير «الشعب الموازي» فئة أخرى من الشعب لها معايير مختلفة، وفهم مختلف للعدالة والحياة الكريمة. وفي ظروف معينة، يحتوي الشعب الموازي الشعب «الرسمي»، لأن هدف الشعب الموازي هو تغيير الأسس المعيارية للشعب المهيمن الرسمي. وقد بنيت فهمي لمفهوميّ الشعب الرسمي والشعب الموازي في المقام الأول على التجربة التركية.

تدريجيًا بشأن دور الدين في الفضاء العام غير الرسمي،[1] فيقول إن الخطاب الديني ينبغي أن يكون جزءًا من الفضاء العام غير الرسمي، حتى يكون لدينا حوار عام أكثر شمولًا وتعددية وديناميكية؛ بل إنه يدعو المواطنين العلمانيين والمتدينين إلى فهم خلفية كل خطاب ورؤاه، وأن يستعدوا لحوار مطّلع، فيقول:

> إن هذا الأمر أحد أعمال الترجمة، لا يتم إلا بجهد تعاوني ولا بد أن يشترك فيه المواطنون غير المتدينين إذا أرادوا ألا يحمل مواطنوهم المتدينون هذا العبء المربك.. وعلى المواطنين العلمانيين فتح عقولهم لاحتمال صدق محتوى ما يقدمه المتدينون، وأن يدخلوا في حوارات ينتج عنها تفسيرات دينية في رداءٍ مختلفٍ وتحظى بقبولٍ عام.[2]

لا يكتفي هابرماس باستعادة حرية التفكير الديني، لكنه يطالب العلمانيين بالإنصات إلى ما يطرحه طرفا الحوار من أفكار واحترامه، وإبداء تسامح يقابل تسامح الطرف الآخر. بتعبير آخر، يحتاج الفضاء العام إلى تفكير ديني متنوع غير إقصائي. ويعتقد هابرماس أن المفاهيم الأساسية مثل الكرامة الإنسانية والحرية والمساواة والعدل، تضرب بجذورها العميقة في التراث الديني؛ فهو يقول في عام 2004:

إن المسيحية وحدها دون غيرها هي أصل المفاهيم التي ترسم حدود الحضارة الغربية مثل: الحرية والضمير وحقوق الإنسان والديمقراطية، وليس لدينا حتى اليوم بديل عنها [أي المسيحية]، وما زلنا ننهل من هذا النبع، وما وراء ذلك مجرد ثرثرة ما بعد حداثية.[3]

---

(1) Jürgen Habermas, «Religion in the Public Sphere,» trans. Jeremy Gaines, *European Journal of Philosophy* 14:1 (2006): 9-10 [article online], accessed March 8, 2011, http://www.law.nyu.edu/clppt/program2006/readings/Habermas.Religion.pdf.

(2) Ibid., 11.

(3) Christa Case, «Germans Reconsider Religion,» *Christian Science Monitor*, September 15, 2006 [newspaper online], accessed November 6, 2006, http://www.csmonitor.com/2006/0915/p01s01-woeu.html

لكن هابرماس يقصر هذه الآراء على مجال تكوين وجهات النظر، فيقول إنها لا ينبغي أن تستخدم لتبرير اتخاذ قرارات برلمانية (الفضاء العام الرسمي). ويؤكد أن الدولة ينبغي أن تكون علمانية، وأن المتدينين ينبغي أن يقدموا آراءهم الدينية أثناء عملية تكوين وجهات النظر، على ألا يعتمدوا عليها وكأنها حقائق بديهية إذا تعلق الأمر بالمنتديات العامة الرسمية التي تتخذ القرارات.

وفي عام 2004، أجرى هابرماس مناظرة رائعة مع البابا بنديكت حول العلاقة بين العلماني والديني.[1] يقول هابرماس: إن أغلب أفكارنا العلمانية عن حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية والعدل جذورها في التراث الديني. ويضيف: «في الماضي كان كثير من أقوى مفاهيمنا مستمدة من مصادر دينية».[2] ومثل هابرماس، يبرز غولن الأصول الدينية للكرامة الإنسانية والمسؤولية والرحمة والعدل. وكذلك يسعى إلى الوصول إلى لغة سياسية موضوعية مشتركة مستمدة من مصدرٍ ملموس يتفق عليه المواطنون الأتراك. ومع دخول الإسلام في فضاء تركيا البورجوازي العام، فهو مجبر على الدخول في حوار مع أفكار وأساليب حياة متنوعة ومتنافسة. وعلى المواطنين المتدينين أن يعرضوا أفكارهم بلغة علمانية أوسع حتى يتمكنوا من الدخول في مناقشات ومناظرات مع قطاعات المجتمع الأخرى. مع ذلك، ينبغي التذكير بأن القطاعات العلمانية المهيمنة ينبغي أن تتعلم التسامح تجاه الرؤى والممارسات البديلة؛ فبدعم من المؤسسة السياسية والإعلامية الكمالية، كانت هذه القطاعات تعارض بشدة شرعية المعايير والمفاهيم ذات المرجعية الإسلامية عند السعي إلى خلق إجماع على قضايا حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والديمقراطية. ونتيجة لدخول الفضاء

(1) Virgil Nemoianu, «The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas,» Logos: *A Journal of Catholic Thought and Culture*9 (2006): 20, 22.

(2) Peter Rowe, «Spotlight on Public Role of Religion,» The San Diego Union-Tribune, March 3, 2005 [Newspaper online], accessed December 1, 2006, http://www.cignonsandiego.com/uniontrib/20050303/news_lz1c3role.html.

العام، دخلت الرؤى والأفكار الإسلامية في تركيا في حوار نقدي مع الأفكار العلمانية. بينما استمرت بعض الدوائر العلمانية العنيفة في سعيها لإقصاء أو تجريم كل الأصوات الدينية. وكما حدث في مجمل العالم الإسلامي، تبين أن هذا السعي كان قصير النظر، وضرره أكبر من نفعه؛ لأن فضاءات الفرص أتاحت المواقع اللازمة للناشطين الإسلاميين لإعادة تأويل التراث الإسلامي وإدماجه بأنفسهم في خطابات حقوق الإنسان والتعددية والديمقراطية.[1]

كان لحركة غولن دور نشط وواضح في التحول الديمقراطي الذي طرأ على الفضاء العام التركي، لا سيما في خلق سمة التعدد داخلها، كما حاولت خلق لغة سياسية أكثر شمولًا لمناقشة القضايا العامة. وقد شهدت السنوات الأولى من الثمانينيات أكبر مظهر للتنوع الإعلامي مع إنشاء صحف جديدة ومجلات ودور نشر. وقد سمى بعض أتباع غولن الفترة بين 1983-1993 «عصر الاسترداد»، لكن الأنسب هو أن نتعامل مع هذه الفترة ليس بوصفها عصر استرداد؛ وإنما بوصفها عصر إبداع ونهضة. فقد بدأ المفكرون المسلمون في هذه الفترة عملية إعادة صياغة لمعتقداتهم الإسلامية، في ضوء القضايا السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية المعاصرة التي كانت تواجه المجتمع التركي الحديث.[2] وقد استخدموا وسائل الإعلام والمطبوعات بتوسع لتشكيل العالم الاجتماعي الخارجي، وتقديم خطاب إسلامي تعددي وإن لم يكن بالضرورة ليبراليًا.

أدى الناشطون الإسلاميون والمناظرات الإسلامية في تركيا دورًا تأسيسيًا في إنشاء فضاءات عامة دينية بديلة خارج سيطرة الدولة وأيديولوجيتها الكمالية الرسمية. وكان للحركات الإسلامية، لاسيما الحركة

(1) عن هذه النقطة المرتبطة بالعلاقة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية، راجع المشاركة النظرية القيمة التي قدمها نادر الهاشمي في:

Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies (New York: Oxford University Press, 2009).

(2) Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi* (İstanbul: Yeni Asya, 1995); Yavuz Bahadioglu, *Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Yeni Asya, 1993); İbrahim Canan, *İslam Aleminin Ana Meseleleri: Bediüzzaman'dan Çözümler* (İstanbul: Yeni Asya, 1993).

النورسية والطرق الصوفية النقشبندية، دور حيوي في نشأة الفضاء العام القومي التركي المتنامي. ويمثل تاريخ هذا الفضاء العام، والدور الذي أداه المفكرون الإسلاميون والحركات الإسلامية في إنشائه، تحديًا لبعض الافتراضات النقدية لدراسات هابرماس المبكرة.[1] إذ يقول هابرماس: نشأ الفضاء العام في القرن الثامن عشر عن طريق أفراد من عموم الناس كانوا يجتمعون لمناقشة أوجه استخدام السلطة. كما أدى اتساع سوق الصحف والكتب دورًا مهمًا في نشأة الفضاء العام؛ فإن من اشتركوا في المناظرة العامة حول أوجه استخدام السلطة والصالح العام، كانوا ليبراليين علمانيين يتحدون هيمنة السلطات الدينية والسياسية التقليدية. بتعبير آخر، كانت هناك علاقة وثيقة بين التنوير وفئة المثقفين الجدد الذين أرادوا أن يفتحوا فضاءات معرفية للتفكير النقدي. ولم يكن هابرماس يبدي اهتمامًا بالرأي العام الديني في كتاباته الأولى؛ لأنه كان يظن أنه يعارض العقلانية والتسامح والتنوير. لكن هذا الفضاء العام الجديد كان مؤثرًا في نشأة الأفكار والممارسات العلمانية واتساعها في مواجهة الفئات الدينية والتقليدية السائدة وما تحمل من رؤى.

(1) Habermas, *Structural Transformation.*



شذرات من رحلة إلى الغرب

محمد حامد الأحمري

الغرب الفكرة والمكان

لعل هذه الحادثة التي واجهتها في الأشهر الأولى من إقامتي في الولايات المتحدة وكنت حينها أدرس في معهد اللغة الإنجليزية تعبر عن كثير. كان من المقرر علينا نص يهدف لتطوير المحادثة. يحذر النص من «قيادة السيارة حال السكر». قرأت المدرّسة النص وتحدثت عن خطورة الموضوع، ثم أعطتنا فرصة الحديث. كانت البداية مع زميلين من العرب. تحدث الأول ثم الثاني بما يؤكد نص الكتاب، لكن المدرّسة تنبهت أثناء حديث الطالب الثاني، وكان من الكويت، إلى أن المسلمين يحذرون من الخمر بسبب مرجعيّتهم الثقافية الإسلامية التي تحرّم الخمر، فغيّرت السياق منفعلة وقالت موقفكم خاطئ؛ لأنه مبني على موقف ديني وذكرت أن طبيبها نصحها بشرب الخمر يوميًا. موقف يدعو للسخرية، فما نتفق عليه أو نختلف يجب أن يكون من وجهة نظر الغرب ومرجعياته، وليس وفق تفسير آخر، ولو كان يقود إلى النتيجة نفسها.

لم يعد الغرب بعد الآن غربًا. إننا نشاهده يوميًا على التلفاز وننتقل إليه عمليًا بسهولة، أو نتعايش مع أشخاصه وأفكاره ومواقفه كما لم يحدث في أي زمن مضى. ومن الخطأ الكبير النظر للغرب على أنه واحد، لا بل هو متنوع، كما نحن في بلاد أخرى أكثر تنوعًا، ولكنْ كثير منّا يريد

مصادرة تنوع الغرب ومصادرة تنوع أفكار وسلوك المسلمين ليجعلها نسقًا واحدًا.

الغرب له مظهر يؤثر ويعجب، وربما يؤذي الغرباء عنه، وله جوانب غير ظاهرة تؤثر أيضًا. من الجوانب الأولى مظاهر القوة وأشكالها، ومن الأخرى النظام الداخلي في المجتمعات، الخبرة والنوازع والقيم، وهذه من الأصعب استكشافها وأن يبني الإنسان حولها معرفة سريعة، ومحاولة الربط والتوازن بين الظاهر والخارج محاولة قد لا تجدي ولا تقبل كثيرًا.

يسمح لنا الغرب أن نكون «غيتو» أو حارة ثقافية مغلقة، وهو عندما نسير في الشارع العام الثقافي والسياسي يضيق بنا، إنه لا يرغب في وجودنا أي إننا عندما نريد التأثير والتأثر نكون ضحية للنبذ، من هذه التجربة نفهم أن الغرب هو الفكرة وليس المكان، وهو يتعامل على هذا الأساس، فأستراليا من الغرب وإن كان موقعها الشرق، وكذا الجزر المملوكة للغرب عبر العالم حيثما كانت، والعالم ينقسم وفقًا لذلك.

أكثر شعوب العالم تتعرف أرجاءه وتراه بعيون اللغة الإنجليزية، فقد أصبح الهندي والصيني والأوروبي والأمريكي الجنوبي والإفريقي يراك من خلال الثقافة الأنغلوساكسونية. ومشكلة هذه العين أنها دائمة السخط علينا ولا تتوانى عن تشويه صورتنا. بسبب عودتنا للوجود في هذا العالم وبحثنا في الحاضر عن الذات، وبسبب ديون الماضي.

ذهبت إلى أمريكا في السادسة والعشرين من عمري، وكنت قبلها معيدًا في الجامعة أدرس موضوعات في التاريخ الحديث تتعلق بالسياسة والاستشراق للمستوى النهائي في قسم التاريخ، واختاروني لذلك لأنهم وجدوني مهتمًا بهذه القضايا. وكان في الجامعة آنذاك بقية فسحة من حرية.

وقبل سفري قرأت بعض ما توفر من كتابات لشخصيات جادة وأخرى هازلة، وبالطبع؛ منها ما بقي من كتاب: أمريكا التي رأيت، لسيد قطب، ونصًا ساخرًا لمصطفى أمين: «أمريكا الضاحكة زمان» وكل كتب ميخائيل نعيمة وهو أرثوذكسي لبناني عاش في أمريكا وروسيا، وقرأت

لغيرهم، وكانت في الغالب سلبية، حيث يقرن الكتاب العربي الغرب بتاريخ الاستعمار والعدوان الدائم والرأسمالية ومشكلات الملونين، ويزيد الخطاب الإسلامي على ذلك بحديثه عن مشكلة: «التبشير والاستعمار»، وهذا عنوان كتاب عربي شهير للدكتور مصطفى الخالدي وعمر فروخ. أما رمي الغرب بالفساد الأخلاقي فلعل هذه من النقاط المشتركة، قد تزيد جرعتها عند بعضهم. والشباب المثقف المعادي للاستبداد عنده قناعة راسخة بأن كل مستبد فهو مؤيد من الغرب ضد الشعب، وتكاد أن تكون مسلّمة. وهذه الحجج لم تزل راسخة، حتى إن حزبا شهيرًا يسمى «حزب التحرير» لا يكاد يقبل من المثقفين والسياسيين القول بأن لغير بريطانيا دورًا في تدمير العالم العربي! ومؤسس الحزب فلسطيني عاش ذروة وعيه أيام الاحتلال الإنجليزي لفلسطين حين تمّ تسليمها إلى الصهيونية. فلا غرابة أن يفكر كذلك.

تلك الكتب كوّنت مخيلة شبه مكتملة عن الغرب؛ فهو مادي، رأسمالي، لا ديني ولا أخلاقي ومتهتك، يهمه أن نعود منه مسيحيين أو مبشرين أولًا دينيين، وربما جواسيس على قومنا أو عملاء، وعلى أقل الأحوال ممثلين لمصالحه في ديارنا. غير أنا لما ذهبنا في ذلك الزمان كان المعسكر الشرقي لم يسقط بعد وكانت حكوماتنا وعلاقاتها امتدادًا للغرب، فكان الغرب أقرب لنا من المعسكر الشيوعي آنذاك، رغم تقسَم بلاد العرب آنذاك والمسلمين بين المعسكرين والتعادي بين أتباع المعسكرين.

الحرية المرهونة

كان هناك شعور بالغربة من الداخل يصنع السلبية وعدم المشاركة، وكون الطالب أو المهاجر مغادرًا بعد قليل راجعًا إلى بلده؛ يضعف فكرته وموقفه، ويذكي لديه الشعور بالمفارقة والانفصال الدائم عن مجتمعات يرى نفسه مضطرًا للعيش المؤقت فيها، بسبب الحاجة لا الاختيار، إما لأن الدراسة ستعطيه مكانة بين قومه عند عودته، أو معرفة أوسع، أو راحة مادية آنية. كل هذا سبّب مبالغة في الانفصال، مؤذية في النهاية.

غير أنها في المقابل أبقت وعيًا بالاختلاف، وخلاصًا من عيوب غربية زائدة وكونت رقابة ذاتية ومحاولة لمعرفة بديل، وبرغم كل هذا –سواء أكان إيجابيًا أو سلبيًا– تبقى العزلة تهمة، وعلى المرء أن يخالط المجتمع الذي احتاج إلى العيش فيه وأن يتفاعل معه، وهذا مصدر قوة وتأثير متبادلين.

وكذا المخاوف لدى المسلمين التي تترسخ مع الزمن بسبب التجربة الغربية مع المخالفين كاليهود، ثم الجارية مع المسلمين والمتوقعة منهم، ولهذا كتب كليم صديقي الذي كان مدير تحرير الغارديان في الثمانينيات، عندما حذر من الهولوكوست القادم، الذي قد يكون المسلمون ضحيته، بسبب تصاعد الكراهية لهم في أوروبا، ولعله لم يكن يقصد شيئًا مما حدث بعد ذلك أيام البوسنة 1993م. بل كان يقصد إمكان حدوث تطهير عرقي للمسلمين في بلدان مثل بريطانيا، وقد كان ذلك من تنبهه المبكر للخطاب القومي والديني الكاره للمسلمين والذي ينتشر في أوقات الأزمات، وقد اتجهت الأمور بعد ذلك هذا الاتجاه، ليس فقط في شأن المواقف الحكومية التي ظهر شيء منها في خطابات عديدة، بل تم تأسيس أحزاب قومية عرقية متطرفة في عدد من الدول الأوروبية، ولعل في نتائج انتخابات البرلمان الأوروبي في 2014 والحزب الوطني الإنجليزي وفي فرنسا الجبهة الوطنية دلالة شديدة الوضوح لما قد تتجه إليه الأمور لاحقًا.

ليس هناك من ضمانات للجالية المسلمة أو العربية ضد التمييز، فإنه لو تقبل الإنسان المسلم كل شيء وغيّر حتى دينه، بل وحتى لو كان من أم غربية فإن اسمه قد يكون وبالا عليه، كما حصل مع رجل الكونجرس عيسى من كاليفورنيا؛ إذ أنزلوه من الطائرة لكونه يحمل اسمًا عربيًا، وهو مسيحي مولود في أمريكا لا يكاد يفترق عن الأمريكي القديم إلا باسم جده! وحدث أيضًا أن أخرجوا طباخًا من الفندق الذي يزوره بوش الابن بسبب اسمه والتخوف منه! فسواء أكنت من قيادات البلاد أم من عمالها البسطاء فقد يكون التمييز ضدك قاسيًا. بل إن بعض الغربيين لم يقبلوا

اليهود حتى بعد تنصرهم، وكثيرة هي الأدبيات الأوروبية التي درجت على وصفهم باليهود المعمّدين.

في المجتمع الغربي حرية، ولكن لمن لا يكون مؤثرًا. فقد جربتها يوم كنت لا أقول شيئًا، ولما أسهمت في تأسيس جمعيات ثقافية وحقوقية، وبعدما تحدثت، وظهر لي صوت ورأي؛ تغير التعامل، فكل معرفة وتأثير تحققهما ستجعلهم يتوجسون منك ويضيّقون على حريتك وحقوقك. انفتح وعيي على هذه المعضلة وسط التسعينيات وأواخرها، وقد قرأت معضلة إقبال أحمد مع الإف بي آي، ومعضلة أمثاله، قرأت نصوصًا للمثقفين من أماكن كثيرة، من ألمانيا وروسيا والهند وبلاد العرب. إن نعمة التعبير عن الرأي ستجدها محددة أكثر، والمساحة تصغر كلما أصبحت صاحب دور وتأثير بخلاف ما تسمع وما تُخبَر عنه من قوانين.

إن في الغرب -وخاصة أمريكا- دكتاتورية مستبدّة تبدو من الخارج ناعمة، ولكنها تحت السطح قاسية، وهذا هربرت ماركوز يقول في كتابه الشهير **الإنسان ذو البعد الواحد**: «ثمة غياب للحرية ناعم، سلس معقول، يسود في الحضارة الصناعية المتقدمة، أمارة من أمارات التقدم التقني.» وسولجنستن، مؤلف **أرخبيل القولاق** الذي رفض الجنسية الأمريكية وقال كلمته الشهيرة: «من أجل أن يكون مقبولًا في الغرب؛ كان عليه أن يتخلى عن طريقة حياته وكتبه». وكان يرى في أمريكا ديكتاتورية ناعمة، وأغرب ما فيها عدم شعور الناس بها.

الغربة العميقة

للمهاجر لغة خاصة به، لها مميزاتها، إذ تكثر فيها ألفاظ ومصطلحات معينة، وقد أشارت لهذا بذكاء روائية بريطانية (مونيكا علي) من أصل بنقلاديشي في روايتها «بريك لان»، قائلة: «إن لغة المهاجر مليئة بكلمتي: شكرًا وآسف»! فهو يشكرهم على معروف القبول به داخل المجتمع الجديد، ويأسف لوجوده أو خطأ وجوده أو لثقافته.

قال أحدهم: لو خلق الناس في الصباح بلون أخضر لاستطاعوا تمييز درجات خضرتهم عصرًا. خلق الإنسان ليميز نفسه عن غيره، وليعلي من ذاته وهو يبحث في الاختلاف، وحينما يجد نفسه عرضة للتمييز، ويشعر بالأسى والأسف لكونه من لون أو عرق غير سائد؛ ينتهي بالتمييز ضد غيره. وهو ما نلحظه في الخلاف والمعارك السياسية والجرائم بين السود والمكسيكيين خاصة في كاليفورنيا.

لما أقرأ بعض تراثيات عصر النهضة وبعده بقليل إلى القرن الثامن عشر، أجد التعلّق بالشرق الجميل الغريب الخيالي الشجاع، ثم أجده وقد فقد أهميته وقيمته بعد سقوطه سياسيًا. ولما رأيت جنديًا أمريكيًا يقف وسط رماد العراق ويتعجب أي حضارة ومدنية عند هؤلاء؟ أتعجب كيف نسي هذا الجندي حصارًا ظالمًا لمدة ثلاثة عشر عامًا لا يدخل قلم ولا ورقة ولا حليب طفل ولا وسيلة بناء من أي نوع! بينما هو يجتاح البلد ليأخذه كله؛ ما فوق الأرض وما تحت الأرض، ويدفع الرشاوى ليمتلك كل شيء لأكثر من نصف قرن قادم، كل ذلك باسم الحضارة والحرية! التي تبيد ما قبلها من حضارات مختلفة أو مخاصمة ثم تسخرُ بالضحايا وتحقر ما أبقته بأيديهم.

وقبل هذا، عام 1991 كنت أشاهد السي إن إن ومعلقها يعرض صور العراقيات يجلبن الماء من النهر على رؤوسهن، ويقول المعلق: «لقد أعدنا العراق لما قبل العصور الحديثة أو لعصور ما قبل الصناعة.» ليس هذا صحيحًا، فلو كان يعرف العراق وحضارته لقال: لما قبل أربعة آلاف سنة؛ لأن شبكة الري في العراق سبقت أي شبكة عرفتها البشرية في أي مكان في العالم، وكان في العراق وزير للنفط أيام العباسيين وكان بعضهم يسخر بوزارته لأنها فقط تنير الشوارع بمصابيح النفط ولا أهمية لوزارته، حتى إن النحوي الشهير نفطويه سخروا منه وقالوا:

حرقه الله بنصف اسمه وجعل الباقي صراخًا عليه!

هذا مشهد من شعور المسلم أو العربي في الغرب بالغربة العميقة، فهذه المواقف تجتثك بعيدًا عن المجتمع وتحاصرك، فهل تعلن ولاء لمن يبتهج بأنه أعاد قومك للعصر الحجري؟ أم تعلن رضاك نفاقًا؟ أو تحاول أن تتبنى رؤية الصحفي والجيش والحكومة؟ إن مثل هذا الموقف صعب، فالمجتمع أي مجتمع يفقد قدرته حتى على النفاق والمجاملة وقت الحروب، وينسى أو يتجاهل التعددية التي يروج لها. ويضحى الإقصاء هنا حقيقة لا مراء فيها..

تجتاح الغرب أحيانًا حاجة سياسية واجتماعية أو دينية لصنع الأعداء، وهذه «فلسفة» سياسية قديمة تريد توحيد الشعب عبر دغدغة مشاعره البدائية، تجددت بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، ثم زادت ضراوتها بعد سبتمبر ووجدت مبررًا واقعيًا، فاستغلت إلى أقصى ما يمكن، ثم تجاوزت الحدود لتقوم وتستمر المأساة العراقية والأفغانية ومآسٍ أخرى، فاشتعلت الحروب باسم الديمقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان وانتشرت النزعات المتطرفة. كان عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو قد أشار يومًا في إحدى محاضراته، إلى أن العقلانية الغربية مسؤولة عن اللاعقلانيات التي تنتشر في أطراف المركز.

يقول الفكر الغربي عن نفسه بأنه علماني، وهو في كثير من جوانبه كذلك، ولكن هذه العلمانية والليبرالية تتراجع كثيرًا عندما تلتقي بالإسلام، وتصبح مجرد قشرة عارضة تخفي تحتها متعصبا كبيرًا، وتصبح علمانيته منطوية وخاصة، وربما عرقية، مع أن الغربي يشعر بتسامح وهو يتعامل مع البوذية والهندوسية ولكنه لا يقابل الإسلام بنفس الموقف. التقيت أمريكيًا من أصول أوروبية أسلم بعد بحث طويل في الأديان، ولفت انتباهي في كلامه أنه فكر في الديانات الكبرى كلها قبل تعرفه على الإسلام، ثم كان الإسلام آخرها فسألته: لماذا؟ قال: تعرف موقف ثقافتنا من الإسلام. سألته: وما هو ؟ فأجاب: إنه موقف يقوم على التشدد ضد الإسلام. والذي أعرفه من المكتبة الإنجليزية يظهر أنها شديدة التحيز ضد الإسلام، مثقلة بكتب

ودراسات ومراجع أساسية أقل ما يقال عنها إنها لا تحمل موقفًا إيجابيًا عنا وعن ثقافتنا.

عرفت في الغرب بعضًا من العلمانية وثقافتها، ولكن العلماني الغربي علماني بين قومه من ديانته، وليس مع ديانة كالإسلام، وعرفت كثيرين من العلمانيين الغربيين عامة ومثقفين يتحولون بسرعة من علمانيين إلى متزمتين دينيًا وثقافيًا، فإذا لقوا المسلمين لبسوا مسوح الكنيسة، وكذا في الطرف الآخر أعني المسلمين كثيرًا ما يرجعون عن علمانيتهم المؤقتة، وهذا ما يجعل العلمانية الغربية ثقافة محلية غير قابلة للتصدير كثيرًا. حتى إن العلماني الغربي عندما يتجول في العالم يشد انتباهه كل ما له صلة به، ويرى المسيحية مأوى له، والمتنصرين والجمعيات الخيرية المسيحية هي واجهته في هذا العالم، حتى وجدنا فرنسا العلمانية التي كانت متطرفة ضد كنسيتها ترسل المبشرين إلى بلاد المسلمين، وغير خافٍ ما يفعله التبشير في منطقة القبائل الجزائرية مثلًا.

لم أقترب من السياسة ويبدأ اهتمامي بعلاقة الجالية بالمجتمع والأحزاب إلا في السنوات الأخيرة من إقامتي هناك، قبيل سبتمبر بزمن يسير، وقد لاحظت أنها بيئة صعبة على الأجانب ومتطرفة أحيانًا، حيث على الغريب أن يقبل بالسعي لمصالح حزب أو جماعة يتفق معها قليلًا وقد يختلف كثيرًا، وهي تحتاج أصوات المسلمين أو العرب وهو يبحث عن الاعتراف بجماعته، غير أن التنازلات الفكرية والسلوكية تكون باهظة أحيانًا. أذكر مرة أن طلبًا عامًا من جمعية ضغط إسلامية وجّهت المسلمين في عدد من الولايات منها: نورث كارولينا ليصوتوا للديمقراطيين ولكن المرشح الديمقراطي هناك كان من المنافحين عن الشواذ وحقوقهم فكان التصويت له بخلاف مبادئ المسلمين وكانت مواجهته وترشيح خصمه شقًا لموقف المسلمين العام! ومن هنا تكمن بعض العقبات في وجه المجتمع المسلم في الغرب، ثم رغم هذه الصعوبات قد يجد نفسه مطالبًا من بعض السلطات بالتجسس على قومه.

الملونون

العنصرية أسوأ ما صدّره الغرب إلى العالم. وتكاد تكون جريمة الغرب الكبرى في تاريخ البشرية. وما النازية والصهيونية إلا جزء من ثقافة أوسع، إن معرفة حال الملونين في أمريكا تجربة قاسية وكان لها تأثير كبير في نفسي، فسموم العنصرية الأمريكية ضد السود لن يسلم منها من أقام هناك، ولو يسيرًا. فالغرب تشبّع بالعنصرية، والعنصرية دافع حمائي وانكفائي مفهموم، ولكن أسبابًا ثقافية عديدة صاغت هذه الفكرة في الغرب، حيث لا بد لمن عاش في الغرب أن يتجرع سم العنصرية أو يتسمم بها أيا كان لونه. يتعرض لها الإنسان في أمريكا كما يمكن أن يتعرض للغة الإنجليزية ويراها نهارًا جهارًا في الإعلانات المنتشرة في الشوارع، فأمريكا حين تحرص أن تصور في الإعلان أسود مع أبيض إنما تقول لك: نحن عنصريون، ولكن سننشر صورة ملوّن مع أبيض حتى لا يطالنا قانون أو محاكمة ونُتّهم بالتمييز، والأوضح من ذلك ليس الواقع والتاريخ ولكن اللغتين أو «اللهجتين» الإنجليزيتين المختلفتين اللتين تسمع الملون والأبيض يلهجان بهما لتدلا على عنصره وثقافته وبيئته المعزولة في حي الملونين في أي مدينة أمريكية. وقد تستغرب موقف القسيس الذي رفض البدء في الصلاة حتى يخرج شخصان ملونان من الصف الأول أمامه! وهناك نص في الكتاب المقدس يلعن الملونين، ولذا ربما كان للقسيس قناعته الدينية المتجذرة.

ثم إن التمزق بحسب اللون بلغ كل فئات المجتمع، فلا يقبل الأسود إمامة الأبيض له في الصلاة في مسجد، كما لا يقبل منه موعظة لو كان قسيسًا في كنيسة، مما سبب وجود كنائس لكل لون تختلف بحسب النافذين في الكنيسة، وما خرجت حتى وجدت أن المسلمين بدأوا يتفرقون بحسب ألوانهم، استجابة وخضوعًا لبيئة عنصرية، أثرت في دينهم ففرضت ثقافة عنصرية يأباها كل مسلم في العالم، فلم يعرف في تاريخنا وجود مثل هذه التقسيمات العنصرية داخل الإسلام. أذكر في بدايات قدومي للمدينة أن زوج أختي أخذني لبيت صديقِ عمره وهو أسود ليعرفني على ألوان

البيت الداخلية بالغة الجمال التي لا يبرع فيها أقاربنا. وعدت بانطباع أن هؤلاء الناس عندهم فن لا نصل إليه، وكان من ألطف ما رأيت القماش الذي يلفون به أطراف السلم العليا والسفلى حتى لا يجرح ألوان الجدار! بعد أربعين عامًا لا أتوقع أن هذا الأنس والقرب والتذوق موجود في أقوى المدنيات. ولعل من المناسب أن أشير هنا أن اللون لا يعني في شريعة الإسلام ولا تاريخه أي نوع من العبودية، فالأبيض والأسود قد يكون عبدًا أو حرًا، لأن العبودية بحسب تعريف الفقهاء: «عجز حكمي سببه الكفر» وهو نتيجة للحرب، وكثير من الأسر التي حكمت العالم العربي كانوا أصلا عبيدا وهم من وسط آسيا أو بلاد فارس أو أوروبا، أو غيرها، كالمماليك في مصر، والسيد قد يكون أبيض أو أسود، أو من أي لون، ثم إنه إن طالب بالحرية فإن القاضي يتدخل لمساعدته على التحرر، فيما يعرف بحكم «المكاتبة» في الفقه والذي يوجب القبول به بعض العلماء وكانت في الحجاز أسر تقول إنها كانت في الأصل من العبيد، ولكنهم «عبيد حَربة» أي من العبيد المحاربين، وهؤلاء قد تختارهم القبائل مشايخ لها بسبب جهدهم في الحماية ويكونون سادة للقبائل.

إن نزعة الخوف من الغرباء والحقد عليهم وتحميلهم وزر كل المشاكل القائمة، نزعة راسخة عند الشعوب وبدهية عند العامة، وأذكر أن أستاذًا يهوديًا، درست عنده، دخل علينا يومًا ساخطًا متعجبًا من مزارعي كنساس الذين لم يسقط المطر على مزارعهم وأفلس موسمهم فرفعوا لوحات تُحمّل يهود نيويورك المسؤولية!

قابلت مرة أحد الأفارقة الأغنياء المقيمين في الغرب وكان يحن إلى بلده فسألته: لم لا ترجع؟ قال: إني أحس أني معذب لو جلست إلى مائدة طعام وجاري جائع، ولا أتمكن من تقديم العون لهم. كان من أول أسئلة والدي عني ثم عن جيراني في أمريكا، وعن تعاملهم معي، وقد تعود أن يقيم وليمة ويذبح خروفًا لكل ضيف يستأجر منه شقة، وتكلف الوليمة أكثر من كراء شهر، أعلم ولعه بما حوله وكرمه مع جيرانه، فقلت: إنهم لطفاء وطيبون

وابتعدت عن قول الحقيقة، وهي أنه بعد جوار عام أومأ لي جاري من بعيد وفهمت أنه يقول «هاي- أهلًا»، حسنًا، لنا جيران ولا نعرفهم! هذه في الشرق ليست إنسانية، وكما وصف أستاذي المصري حالة البريطانيين في القطار حين يسافر فيه قائلًا بأنه يشعر كما لو أنه «ذاهب للعزاء أو عائد منه».

كنا نجد ألذ الطعام ونحن أطفال فيما يرسله الجيران من بيتهم. وهو أمر يتكرر أكثر من مرة في الأسبوع، وكانوا يسعدون بما نرسل لهم، ولا أحد يعرف المطاعم آنذاك. لكن في السنوات الأخيرة قامت جدران عالية جدًا وزاد ابتعاد الجيران وجهل بعضهم ببعض في مجتمعنا، ومات أحد أعزائي وبقي أسبوعًا حتى عرفت البيوت البعيدة ذلك من رائحة الجثة. كان ذلك أمرًا مستحيلًا قبل أقل من جيل، لم يعد الغرب ولا ثقافته بعيديْن عنا.

معركة المغترب الداخلية

يتعرض المسلم في الغرب لعدد من التحديات، الواعي يشعر بضغطها الكبير، والعامي يواجهها ربما سريعة ومجزأة ويختلف الموقف باختلاف درجات الوعي، فهي بلا شك تمثل ضاغطًا أكبر بحسب مستوى الوعي والثقافة والاهتمام بها، وكلما زاد الشعور بها زادت المتاعب ومطالب الوعي والحاجة لإصلاح التفكير والمفاهيم والسلوك وفق حاجات المجتمع،

من هذه الأمور محاولة فهم دينه أو تدينه في مجتمع جديد، وترتيب حلقات الدين ببيئة غير معتادة. وهناك إشكالية كبرى يختلف فيها الإسلام عن المسيحية وهي أن الفقه الإسلامي قام في سياق دولة وعزة وحكومة تصنعه ويصنعها، بينما تحتاج أن تنقل هذا الموروث العالي ليتسلل هامشيًا متخفيًا ضعيفًا مقهورًا في بيئة غير بيئته، وقد لاحظت أن كثيرًا من المتدينين المسلمين لا يدركون كثيرًا هذا التناقض بين مفاهيم متعالية غالبة يحملونها، وقد أصبحت تحتاج أن تتسلل تابعة وهامشية ومتسولة من أجل أن يكون لها وجود.

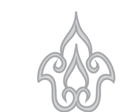
هذه المسألة قد تكون سهلة ومقبولة وتعتبر زمن الاستضعاف المسيحي الممتد في سنوات نشأة المسيحية لثلاثة قرون وثلث، ولكن سنوات الاستضعاف في الفقه الإسلامي تمتد ثلاثة عشر عامًا فقط، والرسول (ص) نفسه أقام دولة وقام مجتمع محكوم بها على تفاوت وتباعد ولو رمزيًا أحيانًا منذ فجره إلى عام 1924م.

ولحسن الحظ أو سوئه فإن فقه الاستضعاف لم ينجح إلى اليوم في اكتساح فقه الاعتزاز. وما زالت المراجع الأصلية بأيدي الطلاب والعامة مفهومة ومقروءة وإلى حد كبير ممارسة. لكن هذا الاستمرار يمثل تحديًا في بلاد الاغتراب، ويسبب أزمة وعي.

هناك معركة داخلية في عقل وروح المغترب لبناء شخص جديد وعقل وروح في بيئة جديدة، وبما أن أمريكا هي البلد الأقرب أن يكون فكرة وليس فقط ممارسة؛ فإن ضغطه لصياغة أفكار جديدة كبير، ويساعد على هز البناء بل ربما هدْمِ السابق وإعادة تركيب جديدة، تبقى زمنا لتستقر.

يتبع هذا الجانب أن المجتمع الغربي يملي بوعي أو بدونه على المسلم صناعة الإسلام الغربي، وهو إسلام متصالح وخاضع وربما عقلاني وأقل روحانية، وأكثر مادية، وقد حضرت خطبة جمعة يومًا من الأيام مع صديق زائر من ولاية أخرى، لم يتمالك نفسه من الانفجار غضبًا وقد سخّر الخطيب خطبته لتحويل الإسلام إلى عملية رأسمالية يصطنع لها شواهد أو يبالغ أو يعيد تفسيرها.

ولا نقلل من دور المجتمع القوي في صناعة أي دين يفد إليه، فما خرجت من أمريكا إلا وكتب التنمية الذاتية هي مورد الخطباء، وتذكرت أنه أيام الأندلس كانت الكُنس اليهودية تعظ الناس بكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي، بعد حذف المصطلحات الإسلامية، فلم تكتف العبرية بتأصيل قواعدها على قواعد اللغة العربية فقط ولكن المفاهيم الروحية أيضًا، وهذا يحدث في المساجد الغربية الآن وربما نُقل هذا إلى الشرق أيضًا.



أوروبـــا ومـهـاجـروهـا
(محاضرة)

يورغن هابرماس

ترجمها عن الألمانية: عثمان الشبرعال

تقديم

يعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس أحد كبار المدافعين عن الفكرة الأوروبية وعن المجتمع المتعدد، وقد اهتم في كتبه الأخيرة بسؤال المهاجرين والهجرة، في سياق تاريخي سياسي أصبح فيه الهجوم على الأجانب في أوروبا الشغل الشاغل لمؤسساتها الإعلامية، وخصوصًا المهاجرين المنحدرين من دول إسلامية. يرفض هابرماس التعامل الأمني مع المهاجرين في الدول الأوروبية، مؤكدًا، في محاضرته التي ألقاها بمناسبة حصوله على جائزة الدولة لشمال الراين فستفاليا لعام 2006، بأن المهاجرين أضحوا جزءًا لا يتجزأ من المجتمع الأوروبي، ومطالبًا باحترام الثقافات الأخرى والمجموعات الدينية المختلفة وربطها بما يسميه «التضامن المواطني». بل إنه يرى أن من شأن ذلك أن يدعم تكوين هوية أوروبية، فمتى قامت الشعوب الأوروبية باحترام مهاجريها؛ فلن تجد غضاضة في القبول بالأوروبي الذي ينتمي إلى بلد آخر. إن هابرماس يقلب المعادلة السائدة داخل دول الاتحاد الأوروبي والتي تطالب المهاجرين بالاندماج، مؤكدًا بأن على هذه الدول أن توسع من مدى أفقها وأن تكون مستعدة لتقبل الثقافات الأخرى.

(...) أدخل اليوم بيترسبرغ للمرة الأولى. تذكرنا المآثر التاريخية المحيطة بنا بعمق جذور الجمهورية الاتحادية القديمة الضاربة في منطقة الراين

والرور. كنت دائمًا فخورًا بوطن، يتميز بروح مدنية وباستقلال معين عن برلين وانفتاحه على الغرب وعلى التأثير الليبرالي للجمهورية الفرنسية. ففي ظل هذا السياق حققت الجمهورية الاتحادية سيادتها وبالأخص عبر التفاعل الوثيق مع الوحدة السياسية لأوروبا؛ بل لم تتحقق وحدتنا الوطنية إلا من داخل الإطار الأوروبي. هكذا يدعونا روح المكان إلى التأمل في الأسباب المحيرة التي تعمل اليوم على شل هذه الدينامية الأوروبية المباركة. إن العودة إلى الدولة الوطنية شجعت على الترويج لمزاج انطوائي في كثير من البلدان: فأضحى موضوع أوروبا مجردا من كل قيمة، وأصبح الجميع يهتم بأجندته الوطنية، ويتعانق الأجداد والأحفاد عندنا في حلقات النقاش التلفزيونية متأثرين بالانتعاش الجديد للشعور الوطني الضيق. فالإيمان بالجذور القومية السليمة من شأنه أن يجعل شعبًا أضعفته دولة الرفاه قادرًا في المستقبل على المنافسة على المستوى الدولي. هذا الخطاب يتناسب والوضعية الراهنة لسياسة دولية، داروينية اجتماعية، منفلتة من عقالها.

والآن يتم مجابهتنا نحن المنافحين عن أوروبا بأن تعميق المؤسسات الأوروبية ليس بالضروري ولا بالممكن. وأن الحوافز المشجعة على الوحدة الأوروبية، ولأسباب وجيهة، أصبحت منهكة، بعدما ساد السلام بين الشعوب الأوروبية ونشأت السوق الأوروبية المشتركة. وعلاوة على ذلك، يتبين من خلال استمرار المنافسة بين الدول؛ استحالة تحقيق وحدة سياسية تتخطى حدود الأوطان. أعتبر كلا الاعتراضين خطأ. دعوني أولًا أذكر المشاكل العويصة، الملحة وكبيرة المخاطر، والتي يمكن أن تظل دون حل إذا ما وقفنا في وسط طريق في مشروع بناء أوروبا ديمقراطية بدستور موحد وقادرة على الحركة.

المشكل الأول والمعروف منذ فترة طويلة هو نتيجة لهذا الفتور في الحماس: لقد فقدت الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي خلال عملية الوحدة الأوروبية بعضًا من الحمولة الديمقراطية. فعديد من القرارات السياسية المهمة يتم اتخاذها في بروكسيل، ويُكتفى بتنفيذها فقط على

المستوى المحلي. .هذا المسار برمته يمر دون علم الرأي العام السياسي للدول الأعضاء، على الرغم أن المواطنين الأوروبيين يمكنهم الجهر بآرائهم؛ فرأي عام أوروبي لا وجود له. هذا العيب الديمقراطي يوضح نقصًا في الدستور السياسي الداخلي الأوروبي.

المشكلة الأخرى تسلط الضوء على عدم قدرة الأوروبيين على الظهور بتمثيلية موحدة نحو الخارج. فبعدما فقدت الحكومة في واشنطن سلطتها المعنوية، جذب الاتحاد الأوروبي انتظارات المنتظم الدولي إليه، لكنه لا يستطيع أن يلبي ذلك دون سياسة خارجية مشتركة. في الواقع يمكن للدبلوماسية في الشرق الأوسط أن تدعم ولأول مرة منذ 1948 بوجود طرف ثالث معززة بتفويض قوي من الأمم المتحدة. لكن الحكومات الأوروبية يغير بعضها من بعض وتندفع بشكل أحادي، بدل أن تسند ظهر كبير دبلوماسييها سولانا بجدول أعمال مشترك. 60 سنة بعد محاكمات نورمبرغ فشلت أوروبا المزقة، وبشكل خاص، في تأخير إصلاح هيئة الأمم المتحدة. ما من أحد غير الأوروبيين قادر على إقناع الحلفاء الأمريكيين بإلغاء المفهوم الوحيد التي أعدته بنفسها للنظام العالمي. وهو تطوير القانون الدولي التقليدي إلى دسترة سياسية لمجتمع دولي.

كذلك المشكلة الثالثة، وتتعلق بالمستوى الاجتماعي المتأخر، الحاط من كرامة الانسان، إذ يمكن حلها من جانب واحد من قبل الحكومات الوطنية. الانتقادات الصحيحة للأوهام الليبرالية الأورثوذكسية الجديدة، لا يمكن أن تخفي التزاوج الفاحش بين ارتفاع أسعار الأسهم وعمليات التسريح الجماعي المدين لمنطق اقتصادي ملزم. في هذا الشأن لا يمكن فعل الكثير داخل إطار وطني، لاختلال التوازن العالمي في العلاقة بين السياسة والسوق. فقط باتحاد أوروبي ذي سياسة خارجية قادرة على التفاوض؛ يمكن أن تؤثر على مسار السياسة الاقتصادية العالمية. يمكنها أن تدفع السياسة البيئية العالمية بخطوات إلى الأمام في سبيل وضع سياسة داخلية عالمية. وبذلك يمكنها أن تضرب المثال للقارات الأخرى وتندمج بلدانها في

شكل اتحادات إقليمية. فبدون لاعبين عالميين من هذا النوع الجديد، لا يمكن تحقيق التوازن بين الشعوب في إطار نظام اقتصادي عالمي عادل.

المشكلة الرابعة التي تحرق أصابعنا، هي تفاقم الثقافة الأصولية الجمعوية داخل مجتمعاتنا. هذا المشكل تم التعامل معه ولمدة طويلة جدًا من وجهة نظر سياسة الهجرة. ففي أوقات الإرهاب، تمّ معالجته فقط على مستوى الأمن الداخلي. لكن حرق السيارات في ضواحي باريس، والإرهاب المحلي من طرف الشباب المهمش في أحياء الإنجليزية للمهاجرين، والعنف في مدرسة روتلي، قد علمتنا أن الحماية الأمنية لم تؤتِ أكلها في تحصين أوروبا. أبناء وأحفاد المهاجرين السابقين هم ومنذ فترة طويلة جزء منا، ولأن الأمر ليس كذلك، فإن ذلك يمثل تحديًا بالنسبة للمجتمع المدني وليس لوزارة الداخلية. الأمر يتعلق هنا باحترام ذوي الثقافات والديانات الأجنبية في اختلافهم وإدماجهم في إطار التضامن الوطني.

يبدو وللوهلة الأولى، أن مشكل الاندماج ليس له علاقة بمستقبل الاتحاد الأوروبي، وبهذا وجب على كل مجتمع أن يتعامل معه بطريقته الخاصة. وهنا يمكن أن يكون مفتاحًا يؤدي إلى صعوبات أخرى. الاعتراض الثاني من المشككين في أوروبا، يعني أن وحدة الدول الأوروبية، لا يمكنها أن تتأتى لعدم توفرها على الهيكلة التحتية وهي الشعب الأوروبي. في الحقيقة يتعلق الأمر بالتساؤل حول إمكانية تمديد تضامن مدني ترانسناشيونال عبر أوروبا. فكلما عجلت في تكوين هوية أوروبية مشتركة انفتحت داخل كل دولة على حدة، تلكم الأنسجة الكثيفة من الثقافة الوطنية لإشراك المواطنين من خلفيات عرقية أو دينية أخرى. الاندماج ليس طريقًا في اتجاه واحد، يؤدي بالثقافات الوطنية القوية، إذا ما وفق، إلى درجة حيوية تصبح أكثر انفتاحًا، أكثر حساسية وأكثر قدرة على الاستيعاب نحو الداخل والخارج في نفس الآن. فكلما أصبح التعايش طبيعيًا، مع المواطنين من أصل تركي داخل الجمهورية الاتحادية على سبيل المثال؛ أصبحنا في مستوى أفضل حتى نشعر بالمواطنين الأوروبيين الآخرين -في العالم الغريب لمنتجي النبيذ

من البرتغال أو لسباكي بولندا-. الانفتاح على الذات في الثقافات المنغلقة يساعد في الانفتاح على الآخر.

مشكلة الاندماج تصيب بالضبط البلدان الأوروبية في نقطة حساسة. الذين تطوروا عبر نشأة اصطناعية رومانسية ملهمة بولاءات قديمة، تمتص الشعور الوطني، إلى دولة الحق والديمقراطية. إذ دون محرك القوة الوطنية لما اندمج البافاريون وبلدان الراين والبريطونيون والأوكسيتانيون والأسكتلنديون والغاليون والسيسيليون والقلوريون والكاتالانيون والأندلسيون، وصاروا مواطنين في دول ديمقراطية. بسبب هذا النسيج المتماسك والسهل الاشتعال، تجيب الدول الوطنية القديمة على مشاكل الهجرة بحساسية أكبر من المجتمعات التي عرفت الهجرة مثل الولايات المتحدة أو أستراليا، اللتين يمكننا أن نتعلم منهما الكثير.

سواء تعلق الأمر باندماج أسر العمال الزوار، أو بمواطني المستعمرات السابقة؛ فالدرس هو نفسه دائمًا: ليس هناك اندماج دون توسيع أفقنا، دون الاستعداد، لتحمل مجال أوسع من الروائح والأفكار، بل وحتى آلام التنافرات المعرفية. وفي المجتمعات العلمانية الأوروبية الغربية والشمالية، تنضاف إلى ذلك المواجهة مع حيوية الديانات الدخيلة. كما توفر للطوائف المحلية صدى جديدًا. المهاجرون من أتباع الديانات الأخرى هم محفز للمتدينين وكذا لغير المتدينين.

المسلم المجاور، إذا ما سُمِح لي أن أستند إلى هذا المثال الحالي، يحث المواطنين المسيحيين على المجابهة مع حقيقة دينية منافسة. ويقدم للمواطنين العلمانيين ظاهرة المظاهر الدينية العلنية إلى وعيه. وبقدر ما تكون ردة فعل الأطراف المتضررة بكثير من التفكير، سوف يتذكر البعض الممارسات والمشاعر في التمثلات التقليدية السائدة حتى حدود القرن العشرين والتي لا تتناسب مع الديمقراطية وحقوق الإنسان.

والآخرون، المواطنون العلمانيون، سيدركون أنهم أخذوا الأمر باستخفاف عندما اعتبروا معاصريهم من المتدينين، كمثال لعينات سوف تنقرض، وأن الحق الأساسي في حرية ممارسة التديّن كنوع وجب حمايته.

الاندماج الناجح، هو مسار تعليمي يقوم على أساس المعاملة بالمثل. بيننا يتواجد المسلمون تحت ضغط زمني وتأقلمي كبيرين. الدولة الليبرالية تستوجب من جميع الطوائف الدينية دون استثناء، أن تعترف بواقع التعددية الدينية، وباختصاص المؤسسات العلمية للمعرفة العلمانية، وبالمبادئ الكونية الأساسية والقانونية الحديثة. فهي تضمن الحقوق الأساسية، بما في ذلك ما هو داخل الأسرة. إنها تدين العنف ضد أعضائها حتى في شكل تأنيب الضمير. لكن التحول في الوعي والذي يمكن من استيعاب هذه المعايير، يلزم في الآن ذاته، الانفتاح على الذات في أنماط حياتنا الوطنية.

من يعتبر هذه الفرضية بمثابة «استسلام الغرب»، يكون قد خدع بصيحات الحرب السخيفة لصقور الليبرالية. أوهام «الحرب» على «الفاشية الإسلامية» هي أقل عدو ملموس من الحرب ضد الإرهاب. عندنا هنا في أوروبا، يعتبر فرض القواعد الدستورية بمثابة واجب للتعايش لا جدال فيه، إذ يبدو أن الدعوة الهستيرية للدفاع عن «قيمنا»؛ بمثابة تسلّح دلالي ضد عدو داخلي غير محدد. معاقبة العنف ومحاربة الكراهية، تتطلب ثقة في النفس هادئة وليس التحريض. من يعلن أن منح جائزة نوبل لأورهان باموك خلافا لتقدير شخصي كتأكيد على صدام حتمي بين الحضارات، فهو ينفخ في الصدام بين الحضارات. لا ينبغي لنا أن نتبع أيضًا جورج دبليو بوش في عسكرة العقل الغربي.

تزايد التوتر الثقافي بين المسيحية والإسلام منذ عام 2001، قد أثار مؤخرًا نزاعًا مثيرًا، على مستوى عال، بين الطوائف في ألمانيا. النزاع يتم حول التوافق بين الإيمان والمعرفة. البابا يقود عقلانية الإيمان إلى هيلنة المسيحية. الأسقف هوبر إلى الإصلاحات الأخيرة التي تقابل الإنجيل مع التفكير ما بعد الميتافيزيقي لكانط وكيركيغارد.

في خضم هذه المعركة، ينكشف من الجانبين قليل من عزة النفس الزائدة. يجب على الدولة الليبرالية أن تلزم كل المعتقدات الدينية بأن ترتضي بحسن المعاشرة بين الإيمان والعقل. هذه القيمة لا يجب أن تكون كمطلب وكملكية خاصة مرتبطة بالدين لخط تقليدي غربي وحيد.



دريــدا والإســلام

إيان آموند

ترجمة قسم الترجمة بمنتدى العلاقات العربية والدولية

لا بد من القول بداية أن الإسلام يبقى على هامش فكر دريدا، وأنه في الحقيقة لم يحظ قط باهتمام كبير في مجمل أعماله، وهو أمر مستغرب لشخص قضى سنواته التكوينية في بلد إسلامي (الجزائر). بالكاد ثمة بضع نصوص تشير عرضًا إلى الإسلام في المكتبة الهائلة لأعمال دريدا الأساس، وفي كل تلك النصوص يؤدي الإسلام دورًا مثيرًا للتساؤل، إذ يبدو وراء الكواليس حينًا مجرد «أصولية» دينية أخرى، ويتفرّد حينًا آخر باعتبار نفسه ضحية العولمة المسيحية؛ يلعب الإسلام تارة دور الشريك الديني لليهودية والمسيحية، والمرادف لكليهما، كونها جميعًا أديانًا توحيدية متمركزة على الإنجيل، بينما يتحول تارة أخرى إلى شيء مختلف تمامًا: العربيُّ الآَخَرُ للديمقراطية الغربية، وبؤرة العنف والتعصب الكامن التي تستحق إفراد تعليق خاص بها. في كلتا الحالتين، يبدو الإسلام نوعًا من «الضد الدلالي» الذي يمكن نقله بسهولة من الداخل إلى الخارج، حتى ضمن الفقرة النصية الواحدة، بحيث يكون حينًا القريب الحميم للاهوت اليهودي-المسيحي، والمشترك معه بكل العيوب الميتافيزيقية؛ ويصبح في اللحظة التالية مفردة غريبة، وآخرَ مختلفًا جذريًا عن أبناء عمومته اليهود والمسيحيين.

يتناول... [البحث] المقتضب الحالي نصي دريدا **نعمة الموت** [1992]، وعمله الأحدث «الإيمان والمعرفة» [1996]،[1] تحديدًا لدراسة هذا التناوس بين الإسلام الأخ والإسلام الآخر في فكر دريدا، ممعنًا النظر في كل تلك الرحلات المكوكية التي تنقل عبرها دريدا بين نسخ الإسلام المختلفة، وآثار تلك الطائفة المتنوعة من الإسلامات متعددة الوجوه والألوان، ليس فقط على العلاقة بين الإسلام وما بعد-الحداثة، وهي علاقة استقطبت الكثير من النقاشات مؤخرًا، بل آثارها أيضًا على مجمل أعمال وفكر دريدا نفسه.

قبل أن ننظر فيما يقوله دريدا عن الإسلام، لعل من المجدي النظر إلى مالا يقوله. فمنذ أطلق برايس باران على مفهوم الاختلاف (*différance*) اسم «إله اللاهوت السلبي»، أثارت أعمال دريدا نوعين من الاهتمام الديني. أولًا، حاول المعلقون والشرّاح إعادة تقديم دريدا باعتباره صوفيًا/ لاهوتيًا سلبيًا ينتمي إلى التقليد القروسطي للاهوت الإنكاري المسيحي، الذي شدد على استحالة توصيف الله بذاته أو الكلام عنه بما هو، فعرّفه بدلًا من ذلك سلبًا بما ليس هو. كما حاولوا، ثانيًا، إعادة تقديم شخصيات من التقاليد الصوفية المسيحية، مثل إيكهارت وديونيسوس المنحول،[2] كأسلاف لمدرسة دريدا التفكيكية. وقد كتب دريدا على مر السنين قدرًا معتبرًا من النصوص تعترض على كلا الاتجاهين، لعل أهمها مقال كتبه عام 1987 بعنوان «كيفية تفادي الكلام: إنكارات». في حين أن «إعادة الاستيلاء الوجودي-اللاهوتي (على مفهوم الاختلاف) تبقى دائمًا واردة وممكنة،»[3] يقول دريدا في «إنكارات»، مخالفًا كلا «النموذجين اليوناني... والمسيحي» للاهوت

(1) جميع الاقتباسات مستقاة من كتاب دريدا نعمة الموت

Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966.

ومن مقاله «الإيمان والمعرفة» الوارد في **كتاب الدين**

Gianni Vattimo, ed., *Religion*, London: Routledge, 2000.

(2) دينس الأريوباغي- م.

(3) انظر

Jacques Derrida, «How to Avoid Speaking: Denials,» in *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward and Toby Foshay, eds., Albany, NJ: SUNY Press, 1993, p. 79.

السلبي، فإن مفكرين أمثال ديونيسوس المنحول وإركهارت يهتمون في التحليل النهائي بشيء مختلف تمامًا، يتجسد في الحفاظ على «جوهرانية مفرطة، وعلى وجود وراء الوجود.»[1] غير أن دريدا، بقصره الخيار على النسختين اليونانية والمسيحية للاهوت الإنكاري- ودريدا بعيد كل البعد عن أن يكون يونانيًا أو مسيحيًا، إذ يوَّصف نفسه في كتابه **سيركمفشن** (*Circumfession*)[2] بأنه «يهودي صغير عربي جدًا»- يدرك تمامًا أن ثمة تقاليد عديدة أخرى لم يضمنها مواجهته مع اللاهوت السلبي. يقول دريدا:

> وهكذا قررتُ ألا أتكلم عن السلبية أو الحركات الإنكارية في التقاليد اليهودية أو الإسلامية مثلًا. لكن ألم يكن ترك ذلك الفضاء الهائل فارغًا، وتحديدًا ذلك الشيء القادر على ربط اسم الله باسم المكان، والبقاء بالتالي على العتبات- ألم يكن ذلك إنكارًا سلبيًا وإغفالًا بلاغيًا بأوضح صوره وأكثرها اتساقا؟ وأليس الأفضل التزام الصمت حيال ما لا يمكن للمرء الكلام عنه؟[3]

إنه إقرار -أو إغفال- مثير للاهتمام، يوحي بتساؤلات عدة: ما الفرق تحديدًا بين السلبية اليونانية/المسيحية التي يبقى دريدا على استعداد للكلام عنها، وبين النسخ اليهودية/الإسلامية التي يشعر أنه غير قادر على تناولها؟ وهل يلمّح دريدا إلى قدر معين من النجاح التفكيكي في التصوف اليهودي والإسلامي، وهو نجاح لا ينبغي الخلط بينه وبين نظيره اليوناني/ المسيحي بكل اعتماده الهيليني على اللوغوس و«ماورائية الكينونة»؟ أم هل يعتقد دريدا، على النقيض من ذلك، أن التقاليد اليهودية/الإسلامية غير المألوفه لديه لا تقل هشاشة ميتافيزيقية عن السلبية اليونانية/المسيحية التي يفككها بهذه الدرجة من الثقة؟

---

(1) المصدر السابق، ص: 77.

(2) تعبير نحته دريدا من دمج كلمتي ختان (Circumcision) واعتراف (Confession)، فيكون المعنى تقريبًا «اعترافات مختون»- م.

(3) المصدر السابق، ص: 122.

في كل الأحوال، تبقى إشارة دريدا إلى السطر الأخير من كتاب فتغنشتاين **تراكتاتوس** ملتبسة:

عما لا يمكنه الكلام، على المرء التزام الصمت [1]

Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen

لِمَ لا يمكن الكلام إلى هذا الحد عن ذلك «الفضاء الهائل» في اليهودية والإسلام؟ وما الذي يعطيه خصوصية في التعامل إلى هذا الحد؟ ثم إن «اللاممكن الكلام عنه،» الذي أشار إليه فتغنشتاين في سنواته الأولى، كان مفهومًا غير-دريدي بامتياز، إذ يبدو فضاءً خارج عالم الحقائق والأشياء، ومن غير المرجح أن يستخدم دريدا مثل هذا الفضاء المتسامي لَموقَعَةِ بديل حقيقي للنموذج اليوناني/المسيحي. إذا كانت عبارة «لا يمكنه الكلام» تعني أن المؤلف لا «ينتمي» إلى تلك التقاليد التي اختار تجاوزها، يصبح إغفال دريدا أكثر إثارة للفضول، من حيث إنه يهودي جزائري يشعر براحة في الكتابة عن دومينكاني ألماني وظواهراتي بافاري، في حين يتردد في التعليق على دينه (وإن كان تخلى عنه)، أو على التقليد الإسلامي (ابن مسرة وابن عربي وابن رشد) الذي تمركز إلى حد بعيد في أسبانيا المغربية، أي في قلب «أوروبا المسيحية» التي نقدها دريدا عن حق في سياقات أخرى كثيرة.

ما السبب الحقيقي، إذن، وراء قرار دريدا «عدم الكلام» عن التقليدين اليهودي والإسلامي في تفكيكه-المضاد للاهوت السلبي (كون هذا أساسًا جوهر مقاله «إنكارات»)؟ ولِمَ يختار البقاء في إطار أوروبا المسيحية؟

قد تكون الأسباب بسيطة ومباشرة وبعيدة عن التعقيد: لعل دريدا لا يعرف ما يكفي عن «مدرسة غيرونا» أو **السفر الباهر** أو ابن عربي أو ابن الرومي أو السهروردي؛ أو لعله لا يعرف العربية أو الآرامية؛ أو لربما

(1) «عما لا يمكنه الكلام، على المرء التزام الصمت».
«Whereof one cannot speak, thereof one should remain silent.»

أغوته الروابط المحتملة بين ديونيسوس المنحول وإيكهارت وهايدغر (وكل منهم قرأ سلفه)، ومنعته من أن يهيم على وجهه في الصحارى السحرية والغريبة للباطنية اليهودية (القبالا) أو التصوف الفارسي. يحتمل أيضًا أن دريدا، في لحظة صوابية سياسية مميزة لم يقم بتفكيكها، كان أكثر انجذابًا لتفكيك التقليد الأوروبي المسيحي، لا التقليد غير الأوروبي لنظيريه الإسلامي/اليهودي. ولعل دريدا، بعد كل ما قاله عن «أوروبا الموحدة مسيحيا» وعن «مأزق التمركز اللغوي للهوية الأوروبية المحلية،»[1] شعر بأن الحاجة لتفكيك التمركزات اللغوية الأوروبية-المسيحية أشد إلحاحا من تفكيك مكافئيها الإسلامي واليهودي.

قد يبدو كل هذا ضربًا من النقد التهكمي الجائر، لكن بغض النظر عن أسباب اختياره عدم الكلام عن التصوف الإسلامي، ثمة أمر يبقى جليًا لا لبس فيه: إن نوع التفسير الذي يأتي به دريدا لا يقدمه إلا لاهوتي سلبي. يُقال لنا إن صمت دريدا أكبر «إغفال بلاغي متسق» يمكن أن يقدمه تفكيكي من وزنه عن مسألة الإسلام، مما يشير بالتأكيد، سلبًا أو إيجابًا، إلى أن «التقاليد الإسلامية» تنتمي إلى شيء آخر جدًا، آخر مختلف بشكل راديكالي لدرجة أن مفكرًا فرنسيًا مابعد-بنيويًا لا يستطيع الكتابة عنه. وهكذا يصبح الإسلام، ثانية، الآخر الذي لايمكن الكلام عنه (the unspeakable Other)، الآخر الذي لا يصح ذكره /الآخر المكروه لدرجة لا توصف. إنه ببساطة آخر في غير محله/ آخر لا محل له في أي نقد للاهوت المسيحي السلبي....

القلق الطفيف الذي يراود دريدا لعدم تطرقه إلى ذلك «الفضاء الهائل» للتصوف الإسلامي، يشي بإدراكه المكانة الهامشية التي أعطاها للإسلام في مجمل أعماله. وقد لاحظ دريدا فشل الفيلسوف التشيكي باتوتشكا (Patocka) في أخذ اليهودية والإسلام بعين الاعتبار كنموذجين للتحليل

---

(1) انظر: «Post-Scriptum: Aporias, Ways and Voices,» in *Derrida and Negative Theology*, cit., p. 316.

المقارن في دراسته عن الدين والمسؤولية،[1] إلا أنه لم يشجبه لفوره باعتباره تمركزًا مسيحيًا على الذات. مع ذلك، في الأقسام اللاحقة من ***نعمة الموت***، نجد أن دريدا يزداد شكًا باطراد في إرجاع باتوتشكا أصل المسؤولية إلى مسيحية أولية، تحديدًا في الفهم التشيكي للمسيحية باعتبارها مشروعًا غير مكتمل. ويبدو أن الاحتمال الوارد في نص باتوتشكا بأن «أوروبا سوف لن تكون ما يجب أن تكونه ما لم تصبح مسيحية تمامًا،»[2] يثير أسوأ مخاوف دريدا من إعادة تنصير أوروبا، بغض النظر عما إذا كان الضحايا مسلمي البوسنة، أو يهود أسبانيا، أو العمال الأتراك الضيوف في ألمانيا. هذا الاهتمام بتمثيل ملائم للإسلام في أي تاريخ أوروبي للفكر يصبح مشوبا بشيء من تأنيب الضمير في ندوة كابري للأديان، حيث يبدأ دريدا محاضرته بالتعبير عن لوم جمعي للذات:

للأسف، ليس بيننا مسلم واحد، حتى في هذا النقاش التمهيدي، وحتى في هذه اللحظة التي ربما ينبغي علينا فيها البدء بتوجيه اهتمامنا إلى الإسلام. ليس بيننا أيضًا ممثل عن المذاهب والطوائف الدينية الأخرى. وليس بيننا امرأة واحدة! علينا أخذ كل هذا في الحسبان: علينا أن نتكلم نيابةً عن هؤلاء الشهود الصامتين، لا بدلًا عنهم، أو مكانهم، ومن ثم استخلاص كل أنواع النتائج المترتبة على ذلك.[3]

يثير المقطع عدة نقاط مهمة. أولًا، يقدم دريدا الإسلام على أنه القريب المنسي المهمل، وطبعًا ليس من العدل الاستخفاف بهذا الموقف واعتباره تعاليًا أو تواضعًا زائفًا، فموقف دريدا نبيل وإنساني، ويظهر قلقًا حقيقيًا حول غياب ممثل لثاني أكبر دين في العالم عن ندوة دولية حول الإيمان والأديان. مع ذلك، يشير إدراجه المسلمين والنساء مع «شهود يهوه» أو «طائفة المونيز»، مثلًا، إلى رغبة في الاختلاف بحد ذاته، أكثر من الاهتمام

(1) «الإيمان والمعرفة»، ص: 12.
(2) المصدر السابق، ص: 29.
(3) المصدر السابق، ص: 5.

بسياق هذا الاختلاف وحالته وشروطه. ويفاقم دريدا الوضع بربطه الإسلام براهنية الأحداث وآنيتها الإعلامية- فالمسلمون ليسوا فقط منسيين بطريقة غير لائقة ولايستحقونها، بل هم كذلك في وقت يحظون فيه باهتمام إعلامي واسع (أو بالأحرى بدأووا يحظون بتلك الأهمية الإعلامية). بمعنى آخر، كما يقول نص دريدا التحتي، لقد بدأ الإسلام يحظى بأهمية راهنة تبرر وجود بضع مسلمين على الأقل ضمن برنامج الندوة وبين المتحدثين فيها.

إذا كان المجتمعون تذكروا فجأة في بداية الندوة أن الإسلام منسي فيها، فسرعان ما يعودوا لنسيانه خلالها. المقطع ينتهي بقرار مثير للفضول: الكلام «نيابة عن هؤلاء الشهود الصامتين» (المسلمون والنساء وأتباع الطوائف المختلفة) دون الكلام «بدلًا عنهم،» ومن ثم استخلاص النتائج المترتبة على هذه الإشارة. العبارة ملتبسة بعض الشيء: هل سيحاول دريدا الكلام نيابة عن الإسلام؟ هل سيحاول أن يمثل المغيَّب غير المتمثل، ولو عبر إشارة حسن نية تعويضًا عن إقصائه؟ تمامًا كما في «إنكارات»، يشير دريدا إلى عدم تعامله مع الصوفية الإسلامية والباطنية اليهودية بتأكيد إغفالي لحذفهما وتغييبهما. وكما في «الإيمان والمعرفة»، لا يتبع دريدا اعتذاره المقتضب أي إشارة رئيسة للإسلام باعتباره دينًا مستقلًا. في سبع وثمانين صفحة لاحقة من نص يعالج حصريًا موضوع الدين، لا يشير دريدا إلى الإسلام كدين قائم بذاته (لا كشريك لليهودية والمسيحية أو كنتيجة لازمة عنهما) إلا ثلاث مرات- إحداها في هامش سفلي، ومرتين يبدو فيهما الإسلام مرتبطًا بالإرهاب. وعلى الرغم من أن دريدا يدين بصدق طبيعة الندوة وتمركزها الأوروبي والذكوري على الذات، فإن نصه لا يبدو قادرًا على تجاوز تلك الطبيعة، حتى في أكثر اللحظات التي يعي فيها محدوديتها بكل شفافية ووضوح. يضيف دريدا:

في كابري، ارتجلت بداية الجلسة كلامًا عن النور، وتحدثت باسم الجزيرة (عن ضرورة التلاقي والتواعد، أي التعاقد على الاجتماع في زمان وفضاء

محددين، في مكان متفرد، مكان لاتيني: كابري، التي ليست ديلوس،[1] ولا باتموس،[2] ولا أثينا، ولا القدس، ولا روما).[3]

(يشير دريدا) في كلامه إلى ضرورة اللقاء في نقطة محددة، وفي موقع تهدد إيحاءاته وارتباطاته الثقافية المتعينة على الدوام بتقويض الطموحات الكونية لندوة دولية عن الدين والإيمان. لكنه لا يفي بالوعد الذي قطعه في بدايتها بإبقاء الإسلام في الذهن والذاكرة؛ ففي تعداده مراكز الأديان العالمية التي ليست مدينة كابري، ثمة مدينة صغيرة في شبه الجزيرة العربية تبقى بارزة الحضور بغيابها.[4]

كل هذا، بمعنى ما، مواربة ومماحكة عقيمة. الحقيقة أن عدم تعامل دريدا النسبي مع الإسلام، مثله في ذلك مثل باتوتشكا قبله، قد يجد ما يبرره في فهمه الدين (ومعنى الكلمة أصلًا إعادة -سرد وتلاوة واقتباس، أو إعادة- وصل وتوصيل وجمع) كظاهرة أوروبية بجوهرها؛ وقصر أي اعتبار لأصل الكلمة المتجذر في إعادة القراءة أو إعادة الربط حصرا في سياق اللغات الهندو-أوروبية، مما لا يتيح مجالًا كبيرًا لإمكانية البحث في ما قد تعنيه كلمة دين أصلا في اللغة العربية. ثمة ما يزعج أيضًا في مقولة دريدا «أن تفكر في «الدين» يعني أن تفكر «في الرومان،»».[5] فبغض النظر عن مدى الإعجاب الذي تثيره تقنيًا نية دريدا البقاء ضمن محددات ثقافية غربية، والابتعاد عن إطلاق التعميمات على الأديان غير الأوروبية، تبقى النتيجة المترتبة على مثل تلك الملاحظة أن الإسلام ليس «دينًا». الإسلام يبقى في الخلفية. في الخارج.

(1) مسقط رأس الإلهين التوأم أبولو وآرتمس (اللذين يمثلان، مع الإلهة أثينا والإله ديونيسوس، جيل «الآلهة الجدد» في الأسرة الأولمبية)، ورمز الثقافة اليونانية في مراحلها المتقدمة- م.

(2) موقع مهم في الثقافة اليونانية والمسيحية الأرثوذكسية الشرقية، ورد ذكرها في الإنجيل («سفر الرؤيا») حيث تجلى السيد المسيح للقديس يوحنا فأصبحت محجًا وصرحًا عمرانيًا مسيحيًا شهيرًا- م.

(3) المصدر السابق، ص: 40.

(4) الإشارة، طبعًا، إلى مكة المكرمة- م.

(5) المصدر السابق، ص: 4.

دينًا تابعًا. معتقدًا مهملًا. مذهبًا نصف منسيّ- وإن كان عدد مؤمنيه أكثر من بليون شخص؛ وإن كانت ثقافاته تغطي ثلث الكرة الأرضية.

المسلم أخًا: الإسلام ديانةً توحيدية ساميّة

لا يُستحضَر الإسلام في فكر دريدا، حصريًا وببساطة، كآخر شرقي مختلف كليًا، بل يكتسب غالبًا هوية مألوفة أكثر، إما كشريك ساميّ لليهودية، أو كفرع ثالث للديانات التوحيدية الإبراهيمية. أحيانًا أخرى، كما هو الحال في التصوف اليهودي والإسلامي، يجمع دريدا اليهودية والإسلام معًا باعتبارهما مختلفين تمامًا عن المسيحية، كونهما يتمتعان بنوع من الخاصية غير-المسيحية التي تغربهما عن الإرث التنويري....

ينظر دريدا إلى اليهودية والإسلام، بداية، كجيبي مقاومة ضد ما أسماه «العولمة اللاتينية» (*mondialatinisation*)، وهي في جوهرها موجة حداثة مسيحية أنغلو-أميركية يضعها دريدا في مواجهة اليهودية والإسلام. وهذه طبعًا... إشارة نيتشوية أساسًا، ربما مع اختلاف طفيف في اللون. إذا كان نيتشه رأى أن الإسلام ويهودية العهد القديم يقاومان الحداثة المسيحية من خلال التأكيد الجريء على التراتبية والعرف والروح الحربية، فإن دريدا يرى فيهما تكريسًا مشتركًا للوحدانية في دينين يشككان بعمق في التعددية. اليهودية والإسلام، علاوة على ذلك، دينان توحيديان غير-وثنيّين يرفضان علمنة الحداثة القابعة في صلب المشروع الأوروبي. بهذا المعنى، تُبقي صلات القرابة بين اليهودية والإسلام كلا الديانتين بدَعةٍ وأمان في كنف ما هو قروسطي؛ إذ لم يحاول أي منهما في لاهوته التعامل مع ضرورة غياب الله، ضرورة غياب السماوي/الإلهي الذي يتيح طرح مسألة المسؤولية والأخلاق.[1] وبعيدًا عن حقيقة أن هذا الربط بين الإسلام والطهر القروسطي ماقبل-الحديث فكرة لها تاريخها الخاص (هيغل؛ نيتشه،

(1) يري بعض اللاهوتيين أن تقبل المسيحية فكرة الثالوث/تعددية الله، وفكرة موت الله/صلب السيد المسيح، سمح بطرح قضية المسؤولية وبالتالي الأخلاق على نطاق إنساني أوسع- م.

ووضعه المغرب في العصور الوسطى؛ شوبنهور واعتقاده أن الإسلام «ليس مؤاتيًا للحضارة»؛ غيلنر وإيمانه بأن الإسلام «دين توحيد متشدد وقاس»)،[1] فإنه يذكّر المرء أيضًا بما أشار إليه مفكر إسلامي أحدث عهدا: «أوروبا ترى الإسلام عودة إلى ما هو قروسطي؛ تراه بمثابة انتقام الله، أو عودة الإله الذي ظن الأوروبيون أنهم قتلوه.»[2] وإدخال اليهودية في هذا الجيب القروسطي المعادي للحداثة يوحي بتحالف جغرافي آني مع الإسلام- في حين تبدو المسيحية ابنًا ضالًا، منحرفًا، وغير شرعي، يخرج على التقاليد الروحانية والتوحيدية السائدة في الشرق الأوسط.

إن كانت اليهودية والإسلام يتضمنان هنا أيضًا معنى الحياة والوحدانية، ضد أوروبا المسيحية التي يبدو أنها تمثل الموت والتعددية المتشظية، فإنهما يبقيان مع ذلك «غرباء» بما فيه الكفاية للبقاء خارج حدودها. بالتالي، تكرر إشارة دريدا، بمعنى ما، ربط نيتشه في **المسيح الضد** بين الإسلام والحياة (الإسلام هو الدين الذي «قال نعم للحياة»)،[3] حتى لو كانت «الحياة» التي يشعر دريدا أن الإسلام أقرب إليها ليست الحياة الحسية التي حبذها نيتشه، بل شيئًا أكثر روحانية، شيئًا أشبه بإيمان عفوي مباشر ودون أية وساطة بـ«حياة» الله. في حقيقة الأمر، يكاد المرء يشعر أن الإسلام «أبسط» من المسيحية، وأن علاقته «بالواحد الحي» لم تتلوث بعد بتعدديات الحداثة. ودريدا، بالطبع، كاد يصل إلى مفارقة روسويّة (نسبةً إلى روسو -م) في سعيه لتطوير إسلام «أطهر» وخال من التكنولوجيا. لكن اقتران الإسلام غير-الأوروبي باليهودية غير-الأوروبية، يشير أيضًا إلى وثنية المسيحية الأوروبية وانحلالها الروحي، دون التصريح أبدًا بهذا الاتهام. مع ذلك، يبدو مسيحيُ دريدا فعليًا، مقارنة باليهودي والمسلم، منحطًا بعض الشيء.

(1) مستقاة من القولين المأثورين 12 و814 في كتاب نيتشه:
F. Nietzsche, *Gesamtausgabe*, VIII: 2. 235, eds. G. Colli and M. Montinari, Berlin, 1968; Schopenhauer's *Prologomena* II: 424; Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 6.

(2) Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islam*, London: Zed Books, 1977.

(3) انظر المقطع 60 في كتاب نيتشه المسيح الضد.

إذا كان دريدا أحيانًا يجمع الإسلام واليهودية معا في مواجهة المسيحية، فإنه أحيانًا أخرى يشير إلى الأديان الثلاثة مجتمعة باعتبارها «التوحيديات» أو أديان «الوحي الإبراهيمي». وفي لحظات كهذه، تتبدى عدة خصال تربط الإسلام بأخويه في الدين، بعضها سلبي وبعضها الآخر إيجابي، لكنها جميعًا تنسحب بالدرجة نفسها وفي كل الحالات على الإسلام واليهودية والمسيحية في آن. المفارقة أن أولى تلك الخصال تقوض للفور إشارات دريدا السابقة إلى البعد الخاص بين الإسلام والحداثة الأوروبية: الرغبة الواعية لدى الأديان الثلاثة باستخدام التقنية (علم تقانات الاتصال تحديدًا) في الترويج لرسالتها، وتنظيم فعالياتها، ونشر مخزونها الخاص من الرموز. يقول دريدا:

يتحالف الدين اليوم مع علم تقانات الاتصال ويتفاعل معه بكل قوته. إنه، من جهة، عولمة بمعنى ما، تنتج، وترتبط، وتستغل رأس المال والمعرفة اللذين يبقيان وثيقي الصلة بوسائطية الاتصالات المعاصرة؛ فلا رحلات البابا واستعراضيته العالمية المثيرة، ولا أبعاد «قضية رشدي» العابرة للحدود، ولا الإرهاب العالمي، كان ممكنًا على تلك الوتيرة بدون تلك التقنية.[1]

يستعمل دريدا هنا كلمة «الدين»، تلك الكلمة الرومانية ذات الأصل الأوروبي جدًا، لتشمل الأديان الثلاثة، مع أننا نرتاب في دخيلتنا بأن الكلام في هذه الفقرة يدور حقيقة حول الإسلام. من ناحية، لأن دريدا يتحدث عن تصاعد déferlement/(surge) موجة الإيمان في سياق المقطع أعلاه، و«تصاعد» كلمة استخدمها دريدا قبل ذلك مرة واحدة فقط، في سياق مرتبط بالإسلام [«صعود الإسلام»، ص: 20]؛ ولأنه في الأمثلة الثلاثة التي يسوقها على تواطؤ الإيمان وعلوم تقانات الاتصال، من ناحية أخرى، وحدها زيارات البابا المتلفزة تبدو غير مرتبطة بالإسلام (إذ لا يحضر للذهن على الفور أي «إرهاب عالمي» يهودي أو مسيحي عابر للحدود). ونظرًا لما قاله دريدا لتوه حول عزلة الإسلام واليهودية عن الحداثة، يبدو أن النقطة المتعلقة بطبيعة المفارقة في التواطؤ الرمزي بين الإيمان والعلم- حيث يتغذى الدين على

(1) «المعرفة والإيمان،» ص: 46.

ذات الحداثة العلمية التي رفضها- تنطبق على الإسلام «القروسطي»، الذي يستخدم الهواتف الجوالة وشبكة الإنترنت، أكثر مما تنطبق على المسيحية التي «أفسدتها» الحداثة للتو.

مع ذلك، تبقى نية دريدا الكلام عن الأديان الثلاثة – أو ما يسميه الوحي العهدي والقرآني[1]- وهذا تحديدًا ما يفعله في القسم الأكبر من «الإيمان والمعرفة» **ونعمة الموت**، رافعًا الإسلام، بالاسم حينا/وبدون تسمية حينًا آخر، إلى مرتبة سامية تجعل منه مشاركًا في الأديان الإبراهيمية. في هذا السياق، يجدر التعليق عرضًا على تلك الإشارة بأن دريدا حين يستخدم عبارة مثل «أديان الكتاب،»[2] فإنه يتبنى جوهريًا موقفًا إسلاميًا تجاه الأديان الثلاثة، وهو موقف لا يشعر فيه أي لاهوتي يهودي أو مسيحي براحة تامة. بالطبع، لا يستخدم دريدا العبارة للأسباب ذاتها التي استخدمها التعبير القرآني المشابه، «أهل الكتاب»؛ فما يوحّد الأديان الثلاثة بالنسبة لدريدا لا يكمن في اشتراكها بتلقي الوحي من الرب الإبراهيمي، بل في اشتراكها بمجموعة متشابهة من الخصائص والمظاهر المتبدية خارجيًا.

أولى هذه الخصائص الرغبة في الاستيلاء على الصور واللغة والأرض واستملاكها جميعًا. والمعروف أن دريدا لفت الانتباه مرارًا إلى أهمية هذا البعد التملكي (proprietary) في مفهوم الطهر الكامن في الكلمة الفرنسية (*propre*)؛ والإسلام، مثل اليهودية والمسيحية، ورث هذه الرغبة في تطهير الأشياء عبر امتلاكها:

لذلك يعتبر [موقع الهيكل المدمَّر في القدس] مكانًا مقدسًا، لكنه أيضًا موقع نزاع تتقاتل للاستيلاء عليه، براديكالية وبشكل محموم ومسعور، الأديان التوحيدية الثلاثة، أديان الرب الفريد والمتسامي، رب الآخر المطلق. لقد تحاربت التوحيديات الثلاث للاستيلاء على ذلك الموقع المقدس فعليًا على مر التاريخ، ومن غير المجدي إنكار ذلك بالتذرع بوحدة مسكونية عريضة.[3]

---

(1) المصدر السابق، ص: 9.

(2) نعمة الموت، ص: 70.

(3) المصدر السابق.

يصعب مجرد قول كلمة «أوروبا» دون الإشارة ضمنًا إلى أثينا-القدس-روما-بيزنطه. إلى الحروب الدينية، وإلى الحرب المفتوحة للاستيلاء على الـ«هنا» في عبارة «أنا هنا»، التي قالها آبراهام أو إبراهيم على جبل (مويراه/ماريا/مروه) قبل «القربان» الأقصى الذي طُلب منه تقديمه.[1]

بالنسبة للقراء العارفين بنصوص مثل في **الغراماتولوجيا** و«العنف والميتافيزيقيا»، ليس ثمة جديد في هذا الافتتان بالعنف والطهر، وبطبوغرافية المقدس، وكيف تقتضي حمايته أو انتهاكه الأضحية والقربان. في مقاله الأقدم عهدًا عن ليفيناس، دافع دريدا عن فكر هايدغر ضد اعتباره «وثنية الموقع الجديدة»[2] - أي قومية الأرض والتراب- عبر التمييز بينها وبين ما أسماه دريدا «الحنين العبراني لأرض الميعاد.» هذه الكلمة الدريدية بامتياز، «الحنين»- الإحساس بفقد الدال الغائب، والتوق إلى استعادة الطهر المفقود، سواء أكان أرض كنعان، أم الدور القدوة للكنيسة الأولى، أم الاستقامة الأخلاقية للمجتمع الإسلامي المثالي في زمن الرسول- هي على مايبدو خاصية «أديان الرب الفريد والمتسامي الثلاثة.»[3]

بهذا نكون انتقلنا من الإسلام كدين قروسطي مضاد-للحداثة، إلى الإسلام كدين توحيدي معاصر وأكثر مرونة (يستطيع بسهولة استخدام التقانات الدقيقة وقنوات التلفزة الفضائية)، ثم إلى الإسلام كدين توحيدي متسام (يخفي، شأنه شأن اليهودية والمسيحية، في مركز نظامه واقعًا غير مدلول/ غير قابل للدلالة).

ليس مستغربًا أن يحمل مفكر مثل دريدا، يعترف «بإمكانية اعتباره ملحدًا،»[4] رأيًا كهذا عن دين ساميّ؛ ما يثير الاهتمام حقيقةً هو سرعة

(1) «المعرفة والإيمان،» ص: 4.

(2) انظر مقال دريدا «العنف والميتافيزيقا،» في كتاب:

J. Derrida, «Violence and Metaphysics,» in *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London: Routledge, 1978, p. 145.

(3) نعمة الموت، س. ذ.، ص: 70.

(4) اقتباس وارد في مقال

Kevin Hart, «Jacques Derrida: The God Effect,» in P. Blond, ed., *Post-Secular Philosophy*, London: Routledge, 1998, p. 262.

وسهولة تغيير هوية الإسلام ليناسب المواقع الدلالية المتنوعة في النص الدريدي. فحين يكون الموضوع الحداثة الأوروبية-المسيحية، يبتعد الإسلام عن أوروبا، ويصطبغ بلون «أجنبي/غريب»؛ وحين يتحول الخطاب برمته إلى خطاب ثقافي/جغرافي، يقترب الإسلام باضطراد من الأصولية اليهودية. أما حين يكون الموضوع الميتافيزيقيا فتذوب فجأة الخصائص الثقافية المحدِّدة للإسلام (جغرافيته، وعداؤه القروسطي للحداثة، وارتباطه اليهودي بالوحدانية والحياة)، التي جعلته مختلفًا إلى هذا الحد عن المسيحية الأوروبية، ضمن شفافية ثقافية مشتركة تمكن دريدا من التحدث عن الإسلام والمسيحية واليهودية في آن، عبر إشارة عمومية واحدة تجمعها كـ«توحيديات» تشترك بحنين للمطلق القابل للتفكيك.

إن قدرة دريدا على أداء هذه الحركة الانتقالية على الدوام وبهذه السهولة (تكاد تكون «بكبسة زر»)، مبرزًا الاختلافات الهائلة مع الإسلام حينًا، وجعلها تتلاشى في خلفيات مختلفة حينا آخر، يعقّد مسار نص دريدا ووجهته. بمعنى آخر، يشكل الإسلام معضلة في النقد الذي وجهه دريدا للحداثة على امتداد أربعين عامًا، شأنه في ذلك شأن المعضلة التي شكلها لنقد نيتشه قبله. كلا المفكرين لم يستطيعا أبدا حسم أمرهما والتوصل إلى قرار في اعتبار الإسلام عدوًا أو صديقًا؛ متى ينبغي الكلام بلطف وحذر عن آخر أوروبا المهمش؛ ومتى ينبغي توجيه النقد إليه بلا تمييز، باعتباره لاهوتًا وجوديًا شرق-أوسطيًا آخر، لا يختلف ميتافيزيقيًا عن منظومتي الأفكار والمعتقدات التي يدعي الإسلام أنها تضطهده وتقمعه.

بالنسبة لدريدا، ليست فكرة الاستملاك وحدها ما يوحّد الأديان «التوحيدية الكبرى،»[1] بل أيضًا فكرة الأضحية- أو بتعبير أدق، التعايش المتناقض في هذه الأديان بين الاحترام الشديد للحياة من ناحية، والطلب الإلهي بالتخلي عنها أحيانا من ناحية أخرى. يقول دريدا:

(1) «الإيمان والمعرفة،» ص: 49.

المطلوب بالتالي، في الحركة ذاتها، تعليل التسليم بافتراض مزدوج: من جهة، الاحترام المطلق للحياة، والمتجسد في الوصية «لا تقتل» (على الأقل جارك، إن لم يكن كل البشر)، وما تستتبعه من تحريم «أصولي» للإجهاض، أو التخصيب الصناعي... ومن جهة أخرى (دون حتى الكلام عن حروب الدين، أو إرهابها، أو قتلاها)، النداء الذي لا يقل كونية عنه للتضحية بالحياة. إذ لم تنقض بعد فترة طويلة منذ أن اقتضت هذه الازدواجية في بعض المناطق، وحتى في «التوحيديات الكبرى»، الأضحية البشرية.[1]

إذا كان الإسلام واحدًا من الأنظمة الميتافيزيقية الكبرى الثلاثة، فهو أيضًا أحد الأديان القربانية الكبرى الثلاثة. وتمامًا كما في فكرة الإله المطلق المتسامي، يستخدم دريدا القربان الإبراهيمي للربط بين الأديان الثلاثة، وتحويلها إلى «أديان الأعراق الإبراهيمية.»[2] مرة أخرى، إذن، يجري تذويب خصوصية الإسلام وفردانيته، وإعادة صياغته كنسخة طبق الأصل عن اليهودية-المسيحية، لخدمة غرض نهائي أسمى هو موضوع كتاب **نعمة الموت** الأساس: العلاقة بين السرية والمسؤولية التي تتكشف عنها قصة إبراهيم وإسحاق. إن سرية الله تجاه إبراهيم (الذي لا يعرف بأن الأمر اختبار له)، وسرية إبراهيم تجاه إسحاق (الذي لا يعرف أنه سوف يُضحَى به) تلقي على عاتق إبراهيم مسؤولية تجاه الآخر المطلق، وهي مسؤولية تحظى بالأولوية على كل ما هو أخلاقي وتتجاوزه، وبالتالي يستحيل التعبير عنها بأي لغة أخرى سوى لغة الله.

قبل كل شيء آخر، يبقى كتاب **نعمة الموت** تأويل تأويل؛ فدريدا لا ينظر فقط في قصة إبراهيم وإسحاق، بل أيضًا في تأويل كيركغارد الخالد لها. مع ذلك، يدرك كل من يفكر بالإسلام وهو يقرأ كتاب دريدا أن المؤلف يرتكب

(1) المصدر السابق، ص: 50.
(2) نعمة الموت، ص: 64.

خطأ صغيرًا، وإن يكن مهمًا، في تحليل «السر العظيم الذي يشترك به كل واحد ممن يطلق عليهم اسم أديان الكتاب.» يقدم دريدا قصة التضحية بإسحاق كنص مفتاحي للأديان الثلاثة، ولا يجد حرجًا في الإشارة إليها عمومًا باسم الأديان «اليهودية-المسيحية-الإسلامية،» لكن سرعان ما يظهر أن دريدا حقيقة لم يقرأ النسخة القرآنية لقصة الأضحية. لو تحدثنا بنوايا حسنة، يبدو أن دريدا إما أنه لم يدرك حقيقة أن الرواية القرآنية لقصة إسحاق مختلفة عن رواية سفر التكوين، أو أنه عرف تلك الاختلافات ولم يجدها مهمة. ومع أن المؤلف يشدد على حقيقة أن «المرء لا يستطيع تجاهل... تضحية إسحاق في سفر التكوين، ولا تلك المأخوذة من إنجيل لوقا،»[1] فإن هذا تحديدًا ما يفعله في ما يتعلق بالنسخة القرآنية من قصة الأضحية الواردة في السورة 37 (الصافات). في سفر التكوين (22:1-14)، يبقى إسحاق سعيدا بمرافقة أبيه على الطريق إلى جبل مروه، غير مدرك نية أبيه الحقيقية. ويجد دريدا وكيركغارد فترة الصمت التي استمرت ثلاثة أيام بين الأب والابن أثناء رحلتهما إلى الجبل أمرًا بالغ الأهمية؛ كونه «يربط قضية السرية بقضية المسؤولية»[2] ويؤكد امتلاك الأديان الثلاثة «السر العظيم» الذي يعتبر، كما يقال، «كنزًا مشتركا» بينهم. لكن، في سورة «الصافات»، يعرف إسماعيل [وليس إسحاق][3] منذ البداية أن أباه سوف يضحّي به، إذ «قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين» (37: 103). كل الخطاب المرتبط بصمت إبراهيم، الذي اعتبره دريدا في تأويله (**الخوف والرعدة**) عجز الفرد الدائم عن تبرير العلاقة مع الآخر المطلق، تقوضه الرواية القرآنية للقصة، حيث يقول إبراهيم لابنه إسماعيل إنه رأى في المنام أنه يضحي به، ثم يطلب رأيه (37: 102) في القضية. أي إن موافقة إسماعيل وبره بوالده تعني، بعبارة أخرى، أن ما

(1) المصدر السابق.
(2) المصدر السابق، ص: 58.
(3) أحد الاختلافات المعروفة بين الرواية القرآنية والإنجيلية لقصة القربان- م.

يعتبره دريدا صحيحًا بالنسبة «لليهود والمسيحيين والمسلمين»[1] في قصة الأضحية هو في الحقيقة صحيح بالنسبة لليهود والمسيحيين فقط. بالتالي، كل التركيز الذي يضعه دريدا، أسوة بكيركغارد، على صمت إبراهيم وهو يقود إسحاق إلى قمة الجبل لا يمكن تكراره في سياق إسلامي- لأن هذا الصمت، ببساطة، لا مكان له في النسخة القرآنية.

بصرف النظر عن متعة تأمل التغييرات التي كانت لتطرأ على **نعمة الموت** وعلى **الخوف والرعدة** لو كان دريدا كتبهما من منظور إسلامي، بدل المنظور اليهودي-المسيحي التقليدي الذي تبناه، فإن النقطة الأهم هنا تكمن في ما لم يقله المؤلف. واستعراض ما لم يقله هنا لا يهدف إلى توبيخ دريدا أو انتقاده لعدم قراءته النص القرآني (فذاك ضرب من الفظاظة)، بل للتعبير عن القلق من حقيقة أن الأمر برمته لا يبدو مهمًا ولا يحدث فرقًا كبيرًا في التأويل بالنسبة له. فعليًا، حين يتحدث دريدا عما يسمى «أديان الكتاب الثلاثة،»[2] فهو يتحدث عن دينين فقط؛ وحين يكتب عن نية التضحية بإسحاق باعتبارها «حدثا مؤسِّسا وتضحية مفتاحية في الإسلام»،[3] فهو لا يدرك الاختلافات الحيوية، وإن تكن ثانوية، بين السرديتين؛ وبالتالي، لكي يستطيع الكلام عن «أخلاقية يهودية-مسيحية-إسلامية،» عمومًا، يرتكب دريدا خطيئة ليفيناس المميتة بدمجه الآخر بالمثل.

إذا كان دريدا ينظر إلى الإسلام تارة باعتباره النسيب المنسي، وتارة باعتباره الضحية التوأم (مع اليهودية) لحداثة مسيحية عدوانية، وتارة أخرى كدين توحيدي إبراهيمي لا يمكن تمييزه ميتافيزيقيًا عن اللاهوتين الوجوديين السابقين، فثمة بالتأكيد لحظات يبذل فيها جهدًا كبيرًا لتأكيد فرادة الإسلام وتفرده، لافتًا النظر إلى عدة نقاط مهمة.

---

(1) المصدر السابق، ص: 79.
(2) المصدر السابق، ص: 64.
(3) المصدر السابق، ص: 80.

أول تلك الخصائص الفريدة، وأكثرها نمطية، صورة الإسلام باعتباره الضحية الوحيدة للاضطهاد الغربي. ويشير اهتمام دريدا بدراسة المؤرخ كارل شميت للحروب الصليبية إلى هذه الخاصية بشكل غير مباشر،[1] لكن مقاله «الإيمان والمعرفة» يحوي أكبر إدانة محددة وواضحة للغرب اليهودي-المسيحي، الذي يعزل الإسلام ويقصيه باسم سلسلة من «القيم الأسمى». يقول دريدا: «أليست الحروب أو «التدخلات العسكرية» بقيادة الغرب المسيحي-اليهودي، وباسم أنبل الأغراض (القانون الدولي، أو الديمقراطية، أو سيادة الشعوب والأمم والدول، أو حتى لدواع إنسانية)، أليست كلها أيضًا، من جانب ما، حروبا دينية؟»[2] في بقية هذا القسم من المقال يغفل دريدا ذكر الإسلام وتسميته صراحة، مع أنه الهدف الأوضح للحرب الدينية اليهودية-المسيحية، وإن يكن يكرر أحيانًا تضمين سمير أمين الكنيسة الأرثوذكسية في إطار «الشرق» المستهدف بحديثه عن «مسيحية أوروبية-آنغلو-أميركية.»[3] طبعًا، إشارة دريدا إلى وجود سيرورة واستمرارية بين «حملات» شميت الصليبية وبين «التدخلات» الراهنة، وكلاهما يبرز التواطؤ في التسمية، تلمِّح إلى معاناة الأرثوذكس الصرب والتوحيديين الآخرين بالإضافة إلى المسلمين. «يمكن القول إن الدين يطوف العالم،» يضيف دريدا، «مثل كلمة إنكليزية زارت روما وانعطفت في طريق عودتها إلى الولايات المتحدة.»[4] ومثل هذ التعامل مع الإسلام كضحية «العولمة اللاتينية»[5] تبين كيف أن دريدا يعتبر المسيحية قوة قمع واضطهاد عالمية، وكيف أن لهذه المسيحية، كما للإسلام، هويات متعددة تنوس بين روما وواشنطن- أي بين كاثوليكية رومانية تبشيرية تحركها البابوية، وبين بروتستانتية آنغلو-أميركية يحركها رأس المال. يتبادر بودريار فورًا إلى الذهن في هكذا

(1) المصدر السابق، ص: 103.
(2) «الإيمان والمعرفة،» ص: 25.
(3) المصدر السابق، ص: 43.
(4) المصدر السابق، ص: 29.
(5) المصدر السابق، ص: 11.

إشارة جد مألوفة تعتبر الإسلام عدوًا وحيدًا لشمولية كونية أوروبية – آنغلو – أميركية، فبودريار كان وصّف الإسلام بـ«التحدي الرمزي... للنظام العالمي، والغيرية الخطرة التي لايمكن اختزالها وتبسيطها.»[1]

الأمر الأكثر إثارة للاهتمام في استخدام دريدا مجازًا عفّى عليه الزمن (الإسلام «آخر معقل للرفض وعدم التعاون في نظام عالمي معولم») يكمن في أنه لا يتقبل الفكرة إلا جزئيًا فقط. فعلى عكس مقال بودريار «حرب الخليج لم تقع،» حيث قلما يبتعد إسلامه عن صورة طفل عنيد جامح يتنمر عليه الآخرون ويغالون في خداعه والضغط عليه دون وجهة حق، يبدو تناول دريدا موضوع الإسلام الضحية ملتبسًا نتيجة تضمينه/إخفائه أحيانًا في ثنايا «التوحيديات الكبرى.» ثمة طيف مفارقةٍ في تكرار «الإيمان والمعرفة» الجمع والفصل بين الإسلام والديانتين التوحيديتين المنافستين اللتين تسبقانه وتقمعانه. فالتجاور اللصيق بين هذه النسخ المختلفة للإسلام في النص ذاته يكاد يكون مربكا. إذا كان الإسلام في الصفحتين 12 و 13 من النص الإنكليزي (وعلى عكس المسيحية)، القروسطي الغريب عن الحداثة؛ وفي الصفحتين 24 و46 مستغلَّ التكنولوجيا الحديثة؛ وإذا كان ينظر إلى الإسلام على أنه فريد في الصفحتين 56 و73 (وموضع رثاء كونه فريدا بغيابه ونسيانه في الصفحة 5)؛ والمتحالف مع اليهودية ضد المسيحية في الصفحة 13، ومع كل الأصوليات غير المسيحية في الصفحة 42، والمرادف للديانتين اليهودية والمسيحية في الصفحات 9 و14 و28 و49 و50، فدريدا ينظر إلى الإسلام في التحليل النهائي، كما في الصفحتين 4 و5 وباقي الكتاب، كجزء لا يتجزأ من العودة الشاملة والكونية للبعد الديني. في مقاله «المسلمون والهوية الأوروبية،» كتب طلال أسد لتوه عن كيفية «احتواء المسلمين في أوروبا وإقصائهم عنها فى الآن ذاته.»[2] ويبدو أن مقال دريدا يعمل بطريقة

(1) Jean Baudrillard, *The Gulf War Did Not Take Place*, trans. Paul Patton, Sydney: Power Institute, 2000, pp. 85-6.

(2) اقتباس وارد كتاب:

Elizabeth Hallam and Brian Street, *Cultural* Encounters: Representing Otherness, London: Routledge, 2000, P. 11.

مشابهة، إذ يغرّب الإسلام حيناً اعتمادًا على «خاصيته الفريدة»، ويعيده إلى الحظيرة تارة أخرى كأخ ساميّ وزميل توحيدي.

ومع أن دريدا يتحدث عمومًا عن العنف الذي تبقى الأديان الثلاثة مؤهلة لمارسته وقادرة على ارتكابه في «الحروب الدينية»، يبدو أن الإسلام يتخذ، بتعبير دريدا نفسه، «صيغة بائدة وأكثر وحشية من صيغ تطرف العنف «الديني.»»[1] هنا يختار دريدا الجزائر، إلى جانب رواندا، مثالاً على الثقافات ما قبل-الحديثة (الإسلامية والأفريقية)، وكيف «تنتقم» لنفسها من التقنية المعاصرة عبر «مختلف أشكال التعذيب والتشويه وقطع الرؤوس.»[2] الشعور الرجعي بالإحباط من الحداثة هو تحديدًا ما يدفع الجزائريين والرونديين إلى أكثر صيغ العنف البائدة والقروسطية، يقول دريدا، فالبدائية هي الرد المناسب الوحيد على العقلانية-التقنية الحديثة. لعله من السذاجة، بل من عدم الإنصاف، سؤال دريدا عما إذا كان ذلك الرد «البائد» على الحداثة ينسحب على مناهضي الإجهاض في ولاية آلاباما، وعلى البروتستانت الوحدويين في شمال آيرلندا، وعلى المهاجرين الهولنديين الكالفنيين (الفورتكر) في جنوب أفريقيا. في الهوامش السفلية لمقال «الإيمان والمعرفة»، يكرر دريدا هذا الربط بين الأصولية الإسلامية والبدائية، فيصل هذه المرة إلى نقطة ختامية لافتة للنظر:

> تشهد على ذلك ظواهر محددة من «الأصولية» و«التزمت»، خصوصًا ضمن التيارات «الإسلاموية»... وأبرز سماتها معروفة لا داعي للوقوف عندها (التعصب والظلامية والعنف المميت والإرهاب واضطهاد النساء، إلخ..). لكن ما يجري تجاهله هو أن هذه «الإسلاموية»، لا سيما في ارتباطاتها بالعالم العربي، وعبر كل أشكال المناعة والحصانة التي تكتسبها في ارتكاساتها الوحشية ضد الحداثة الاقتصادية-

(1) «الإيمان والمعرفة،» ص: 53.

(2) المصدر السابق.

التقنية، التي يمنعها من التأقلم معها تاريخ غابر طويل، تطوّر أيضًا نقدًا راديكاليًا لما يربط الديمقراطية اليوم، في حدودها ومفهومها وقوتها الفاعلة، بالسوق الاقتصادي، وبالعقل العلمي-التقني-التواصلي الذي يهيمن عليه.[1]

في بداية ورقته، فصل دريدا لتوه بين «الإسلام» و«الإسلاموية» في محاولته التمييز بين الإيمان والأصولية، مع الاعتراف بأن الأخيرة تعمل باسم الأول. ومن اللافت أن دريدا يستخدم عبارة «الإسلاموية» دلالة على «الأصولية... والإرهاب والعنف المميت»، خصوصًا بعد تقديم أحد معجبي دريدا المسلمين- بوبي إس. سيد- تعريفًا بديلًا، و«رورتيًا»[2] بعض الشيء، للإسلامويين باعتبارهم «أولئك الذين يستخدمون المجازات الإسلامية لرواية مشاريعهم.»[3] بالطبع، تبقى إدانة دريدا لوحشية بعض الجماعات الإسلاموية، مثل المتطرفين الجزائريين وحركة طالبان، مشروعة كليةً؛ لكن ثمة شبكة إشارات مقلقة تحت السطح، مثل «الارتكاسة» و«المناعة» و«الحداثة التقنية-الاقتصادية»، تربط دريدا الحصري بين القسوة البدائية و«العالم العربي». وكما في «حشاشي» نيتشه [ولاهوتيي بورخيس، وخرافات رشدي السحرية]، يربط دريدا الإسلام بالقرون الوسطى لغرض خاص به- في هذه الحالة، إظهار كيف أن أحد نصفي ثنائية الحداثة التقنية-العلمية يولِّد على الدوام نقيضه البربري ويتغذى عليه. لكن دريدا يذهب إلى نقطة أبعد حتى من نيتشه في إدراكه التداعيات الدلالية لهذه الإشارة. ففي رغبته العيش في المغرب كي يكتسب «رؤية أكثر حدة» لــ«كل ما هو أوروبي»، لم يطور نيتشه إدراكه فائدة الإسلام في أي نقد للحداثة الأوروبية، رغم إظهاره بعض ملامحه. في كل الأحوال، تبعث ملاحظة دريدا الختامية عدة رسائل مهمة، وإن تكن مشوشة قليلًا. أولًا، يشكل الإسلام مقياسًا من نوع ما يساعد في كشف عيوب الديمقراطية والضغوطات الداخلية التي تدفعها لمواجهة

(1) المصدر السابق، ص: 73، والهامش 28.

(2) نسبة إلى الفيلسوف الأميركي ريتشارد رورتي- م.

(3) Sayyid, *A Fundamental Fear*, cit., p. 157.

آخَرها المطلق- الإسلام. بكلمات أخرى، يجبر الإسلام الديمقراطية على أن تصبح غير ديمقراطية، الأمر الذي يدفع الحديث إلى استخدام القروسطي لحماية ذاته. ثانيًا، يكشف الإسلام درجة تواطؤ الديمقراطية مع رأس المال، فيبرز المخفي الغربي ويزيد شفافية المبهم، عبر إظهار المدى الذي تذهب إليه الدول الغربية حين تتهدد أرباحها ومصالحها (إمداداتها النفطية، وأسواقها، وخطوط نقلها). ثالثًا، وأكثر أهمية، الإسلام لا يقدر بثمن، يقول دريدا، وبقوله هذا تبدو النقطة التي يثيرها مختلفة تمامًا عن رغبة نيتشه الحصول على ما أسماه «عين مغربية». ليس الإسلام مفيدا فقط لأنه يقدم، كما ظن نيتشه، نوعًا من المنظور اللا-أوربي للحداثة، نوعًا من العدسات المختلفة للنظارة الكانطية. بالنسبة لدريدا، إن كان ثمة فائدة للإسلام، فبأدائه دوره القروسطي في ثنائية الحضارة/البربرية عبر تحفيزه واستثارته الحداثة. في الحقيقة، يبدو الأمر وكأن دريدا يكاد يقول: إننا بحاجة إلى أصوليات عنيفة كي تذكرنا بأن الأصوليات الخاصة بنا ليست بنيويًا مختلفة؛ فوحده عنف الفتوى يمكن أن يجعلنا ندرك كيف أننا لحماية مفهوم المقدس لدينا (حرية التعبير) علينا أن ندمر تمامًا مقدس الآخر (سمعة رسول من القرن السابع، مثلًا). بالنسبة لنا، «نحن الأوروبيين»- وهي عبارة يستخدمها دريدا جديًا ودونما قدر مقنع من السخرية أو الإحساس بالمفارقة- الإسلام يخرج إلى السطح أسوأ ما فينا- وهذه العملية تحديدًا يراها دريدا ضرورية إلى أبعد الحدود لفهم ذاتنا الأوروبية.

مرة أخرى، ليس المهم هنا الدخول في مسألة خطأ أو صوابية رأي دريدا بالإسلام والحداثة الأوروبية، بل ببساطة التأكيد على إيمانه النفعي بفائدة الإسلام. أكثر من أي شيء آخر- وأكثر بالتأكيد من أي اعتبار للإسلام بحد ذاته، أو بوضعه الحالي، أو أعرافه، أو طرائق التعامل معه- تكمن أهمية الإسلام بالنسبة لدريدا في أنه يكشف الذات الأوروبية. وكما في تجربة نيتشه المغربية، أو في «أمل» السير وليام جونز بـــ«رؤية متبصرة أشمل لطبيعة

العقل الإنساني [أي «الأوروبي» كما تقرأ عادة]،»[1] قد تساعدنا غيرية الإسلام العدوانية والخطرة، أخيرًا ولحسن الحظ، في اكتشاف «من نحن الأوروبيين» حقًا.

لقد رأينا حتى الآن، في نصين منفصلين، كيف يغير فهم دريدا للإسلام شكله ولونه تبعًا للمتطلبات الملقاة على عاتقه- كدين شريك، وكحالة شاذة، وكظاهرة قروسطية، وككيان مهمش على نحو ظالم، وكمستغل مراوغ للعلوم-التقنية، وكمجرد دين آخر كباقي الأديان، وكمجمع عنف بائد، وكنظام ميتافيزيقي، إلخ.. هويات مختلفة تتكاثر في تعامل دريدا مع الإسلام، وتأتي كل منها استجابة لحاجة نصية. ما ينبغي التساؤل عنه أخيرًا هو: ما المضامين التفكيكية لهذا التنوع المفرط من الإسلامات؟ وما الذي يقوله هذا الاستخدام المتعدد للإسلام عن استراتيجيات دريدا التفكيكية؟

يمكن الدفاع عن قراءة إيجابية لمقاربة دريدا، فالطائفة المتنوعة من وجوه الإسلام المختلفة هي الطريقة الوحيدة الصادقة دلاليًا، والتي يمكن لمفكر تفكيكي انتهاجها في مقاربته الإسلام دون الوقوع في فخ المركزية اللغوية (على غرار العديد من مستشرقي إدوارد سعيد) بالحديث عن كيان واحد عام.[2] إن الشروط التي يمكن من خلالها أن نلمح الآخر كانت على الدوام سؤالًا مركزيًا في عمل دريدا. وإذا كان الإسلام الآخر الكلي بالنسبة له- وهذه الـ«إذا» مهمة بالنظر إلى أصول دريدا (وقضائه سنواته الأولى في الجزائر)- فإن الطريقة الوحيدة للمضي قدمًا كانت في الحقيقة إزاحة

---

(1) As cited in Sharafuddin, *Islam and Romantic Orientalism*, London: I.B.Taurus, 1994m p. xxvii.

(2) للاطلاع على إقرار مثير للاهتمام (وإن يكن يفتقد القراءة النقدية بعض الشيء) لمقاربة دريدا للإسلام- خصوصًا استخدامه البعد «الابراهيمي» في «مساءلة أولوية الجوهر»، انظر كتاب مقال آندجار

Gil Anidjar, «(Once More, Once More,) Derrida the Arab, the Jew,» in J. Derrida, *Acts of Religion*, ed. G. Anidjar, London: Routledge, 2002, pp. 1-39.

لا يرى آندجار إلا آثارًا إيجابية تتأتى عن استخدام دريدا تعبير «الابراهيمي»، باعتباره (إعادة نظر وإعادة قراءة راديكاليتين لما يمكن تسميته بـ«الاختلاف الديني») (ص: 22). من الأهمية بمكان أن آندجار يلجأ إلى الاستخدام الإنكاري نفسه الذي لجأ إليه دريدا (عبر مقولة فتغنشتاينية جدا: «مالا أقوله أهم مما أقوله») في محاولته تفسير إغفاله مسألة الإسلام حتى ذلك التاريخ: «إذا كان الاستحضار ليس بعد كلاما، فكذلك (عدم) الكلام ليس إغفالًا» (ص: 26). بمعنى آخر، تجنب (*eviter*) دريدا بالتأكيد ليس تجنب (*vermeiden*) هايدغر، الذي حلله دريدا بذكاء شديد في كتاب **عن الروح**.

مركزية الإسلام، وإلقاء نظرة عن بعد على شيء آخر يكمن بين ثنايا النسخ المتتالية. بقوله: «أنا، في هذه اللحظة تحديدًا، هنا، في هذا العمل،» يكتب دريدا لتوه حقيقة أن المقاطعة المستمرة أو اعتراض السياق السردي تخلق نوعًا من القلق أوعدم الاستقرار الضروري، كونه يوفر الشروط الملائمة للمح غيرية الآخر عبر حطام التركيبات الذاتية. وكما يقول دريدا نفسه، «باعتراض نسج لغتنا وإعاقته، ثم إعادة حبك الانقطاعات ذاتها، تتبدى لغة أخرى تقلق الأولى وتزيح استقرارها... فيصل بصمت نصٌ آخر، نصُ الآخر، وبوقع منتظم إلى حد ما، دون أن يظهر أبدًا بلغته الأصلية لإزاحة لغة الترجمة.»[1]

يعمل الآخر كليًا، إذن، مثل نص تحتي خبيء لا يمكن الوصول إليه بتاتا، كونه ينحسر باطراد أمام كل تأويلاتنا، مع بقائه، وهنا تكمن المفارقة، الشرط ذاته لإمكانات تحقق تلك التأويلات. وهكذا، عبر خلق وتدمير كل مفاهيمنا للآخر، يتيح لنا التبدي المستمر لهذا الآخر الحقيقي فرصة إلقاء لمحة علمانية جدًا على ما وراء الوجود (*epekeina tes ousia*): «في اللحظة التي ينبثق فيها الابداع الأولي، ينبغي أن يفيض، يتجاهل، يتجاوز، ينفي... المكانة التي كان الناس يودون تخصيصها أو منحها له، مقدمًا.»[2] وفي مثل تخريب هكذا للمألوف، يمكن إدراك غير المألوف كليًا، دون أي أفق للتوقعات. وفي هذه الحالة يقدم لنا دريدا طائفة واسعة من الإسلامات المختلفة كي يؤكد مدى التنوع الراديكالي لآخرية الإسلام، بل في الواقع عدم قابليته للتصنيف.

المشكلة في هذه القراءة الإيجابية نوعًا ما لإسلامات دريدا المتعددة، باعتبارها استراتيجية نصية للاقتراب أكثر من دين غريب، تكمن في أنها تنزع عن الإسلام جوهرانيته. و«نزع جوهرانية الإسلام،» كما كتب طلال أسد، «أمر نموذجي لكل الفكر الهادف إلى احتواء الشعوب غير-الأوروبية

(1) In Peggy Kamuf, ed., *A Derrida Reader: Between the Blinds*, Exeter: Harvest Wheatsheaf, 1991, p. 414.

(2) المصدر السابق، ص: 217.

وتذويبها في بوتقة الحضارة الأوروبية.»[1] لقد استطاع دريدا، برفضه التعامل مع الإسلام ككيان جوهري واحد، «استملاك» هذا الإسلام وبالتالي خلع الهوية التي يشاء عليه. فحين يريد دريدا قول شيء عام عن الأضحية والقربان في الأديان التوحيدية، يتحول الإسلام إلى دين إبراهيمي؛ وإذا كان الموضوع الاستخدام الديني للتقنية، يستطيع دريدا استدعاء الإسلام كأرضية «للإرهاب العالمي»؛ وإذا كانت القضية العلاقة بين الحضارة والبربرية، فتعليق بسيط على مجازر الإسلامويين في الجزائر يكفي. وهكذا، حين يفقد الإسلام أي نوع من «الجوهر» أو «المركز»، يصبح شفافًا ومجهولًا ومراوغًا، مثل مفهوم الاختلاف نفسه، يعمل بصمت وهامشية في أرجاء النص كافة، دون أن يمتلك بحد ذاته هوية مستقرة ومتوازنة، بل يتيح عبر عدم استقراره وتلونه وجود هويات أخرى متعددة (الغرب التقني، والمسيحية المتحضرة، والبروتستانتية الآنغلو-أميركية الغاشمة).

إذا كان الإسلام يعمل كنوع من مفهوم الاختلاف، مانحا الآخرين هوية في حين يتخلى هو للأبد عن هويته، يصعب تجاهل ما لهذه القراءة للإسلام في فكر دريدا من مضامين سياسية محافظة. وبالطبع، تاريخ الاتهامات الموجهة لأعمال دريدا بالرجعية (بدءًا من هابرماس وتيري إيغلتون صعودًا)[2] كانت غالبًا سطحية وساذجة، ولاتقوم على قراءات عدة

(1) *Cultural Encounters*, cit., p. 17.

(2) للاطلاع على مراجعة ممتازة، وإن يكن تجاوزها الزمن بعض الشيء، انظر
Michael Fisher, «Deconstruction and the Redemption of Difference,» in Wendell Harris, ed., *Beyond Poststructuralism: The Speculations of Theory and the Experience of Reading*, University Park, PA: Pennsylvania State Press, 1996, pp. 259-77.

يشعر فيشر بأن رفض النشطاء السياسيين للتفكيكية «كان جائرًا وشاملًا أكثر من اللزوم»، ويؤكد أنه مازال بمقدور التفكيكية تزويدنا «بمنظور نحن بأمس الحاجة إليه للعمل [الاجتماعي]» (ص: 275)، وإن كانت قابلة للتحول بأيدي النقاد غير المسيّسين إلى «رخصة للالتباس والتردد» (ص: 274).

للاطلاع على استجابة حماسية وماركسية (طريفة) للانطباع السائد بلامسؤولية/عقم فكر دريدا، انظر مقال تيري إيغلتون الشهير «الماركسية والتفكيكية»:
Terry Eagleton, «Marxism and Deconstruction,» in *Contemporary Literature* [Fall 1981].

مع أن إيغلتون على استعداد للاعتراف بأن «تفكيك دريدا قد يكون موردًا فكريًا ثرًا وواسع الحيلة» (ص: 486)، إلا أنه يرى استخدامه في نهاية المطاف مثبطًا لأي مفهوم للنقد السياسي («ومالذي يمكن تفكيكه أقل من الحقائق؟»، ص: 486). يجادل إيغلتون في أن تقديمها «إشكالية تنزع للنظر إلى المعنى ذاته باعتباره إرهابًا،» (ص: 480)، تعرقل التفكيكية كل تنظير سياسي مفيد عبر سلبه ادعاء الحقيقة، وفي عالم بلا حقائق، كيف يمكن لأحد الاعتراض على أي شيء؟

لنصوصه، بل على إساءة قراءة واحدة مقصودة ومغرضة.[1] فعمل دريدا مع الحركة المناهضة للتفرقة العنصرية ومع المحكومين بالإعدام يجب أن يسمو به فوق مستوى التهجم الشخصي؛ كذلك أقواله بمناسبة استلام جائزة أدورنو في 11 أيلول/سبتمبر 2005 بالكاد تضعه في سياق الفكر الأميركي السائد. مع ذلك، تستحضر قراءة ملاحظات دريدا الهامشية عن الإسلام كتاب لامبروبولوس **صعود المركزية الأوروبية**، تحديدًا في تأكيده بأن عمل دريدا «لا يقوّض السلطة بل يقدم أسباب الاحتفاء بها.»[2] وعلى الرغم من العيوب التي تشوب كتاب لامبروبولوس (ليس أقلها رفض تفكيكية دريدا باعتبارها نوعًا من «إعادة خلط موسيقى الراب» الخليط أصلًا)،[3] فإنه يصل في الختام إلى قراءة مدهشة، تقدم دريدا باعتباره تأكيدًا ساخرًا للحداثة البروتستانتية، التي أعيد حفرها بعمق في تقاليد الفكر الأوروبي المتمركز على الذات. إن استخدام دريدا سراب الإسلام وتمظهراته المختلفة لتقديم رؤى مختلفة في أوقات مختلفة، وتناوسه الإشكالي بين تأكيد مبالغ فيه بفردانية الإسلام وإنكاره الكامل له تقريبًا، وقبل كل شيء المكانة الهامشية التي أعطاها دريدا للإسلام في فلسفة الدين لديه (حتى في لحظات تناوله هامشية الإسلام)، تبدو مسيئة لتمردية فكر دريدا وشجاعته. وإذا نجم عن كل ذلك التفريغ الدلالي للإسلام، فإنه فراغ سنراه يتطور إلى درجات أقصى من التطرف في مجازات جان بودريار الذكية والمثيرة للجدل.

---

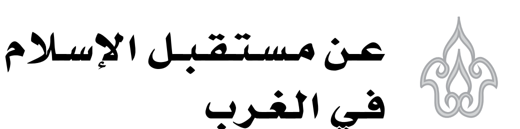
(1) يتهم دريدا هابرماس في هوامش كتابه (*Limited Inc*.) بأنه لم يقرأ كلمة واحدة من نصوصه، بل اعتمد بدلًا من ذلك على كتاب جوناثان كَلَر **عن التفكيكية** (*On Deconstruction*). انظر مقال:

Jeffrey Nealon, «The Discipline of Deconstruction,» *PMLA*, 107 (1992), pp. 1275-6.

(2) قد يجد المرء أيضًا مفارقة غير متوقعة في كتاب من 400 صفحة ينتقد المركزية الأوروبية ولا يتحدث إلا عن الأوروبيين.

Vassily Lambropoulos, *The Rise of Eurocentrism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1933, p. 319.

(3) المصدر السابق، ص: 325.



عن مستقبل الإسلام في الغرب

هشام المكي

ما أكبر الأخطار التي تهدّد مستقبل الإسلام في الغرب؟

ذلك هو السؤال الذي نبحث له عن جواب، في ظرفية دولية تحمل مؤشرات عداء واضحة للإسلام. غير أننا سنحاول أن نقارب هذا السؤال بصيغة استشرافية ما أمكن، تقف على المآلات البعيدة، ولا تنخدع بالسجالات السياسية والإعلامية الراهنة؛ كما لا نزعم صدق توقعاتنا، بقدر ما نعتبرها مساهمة في إثارة السؤال والتفكير حوله.

ويبرز الوضع الراهن، خصوصًا فيما يروج إعلاميًا، أفقًا مأزومًا لواقع الإسلام ومستقبله في الغرب؛ إذ أظهرت الانتخابات الأوروبية الأخيرة نجاحات لافتة لما يطلق عليه أحزاب اليمين المتطرف في أغلب دول أوروبا الغربية، وهو ما أثر بشكل واضح على التوازنات السياسية القائمة، خصوصًا حينما قوّض صعود أحزاب اليمين المتطرف قدرة الأحزاب التقليدية على انتزاع أغلبية مريحة، وطرحت تلك الأحزاب الجديدة نفسها كحليف استراتيجي لكل من ينشد تحصيل الأغلبية.

ومن نماذج هذا النجاح المتزايد، ما أسفرت عنه نتائج الانتخابات الأوروبية الأخيرة في فرنسا، حيث حلّت الجبهة الوطنية (اليمين المتطرف) في المرتبة الأولى، بفارق كبير، وبتحقيق نسبة قياسية وصلت إلى 26 % تقريبًا، وهي أعلى النسب التي حققتها في تاريخها، متفوقة على أحزاب عريقة، سواء من أحزاب اليمين، أو حتى الحزب الاشتراكي الحاكم. وتعد

الحالة الفرنسية مجرد نموذج لما تشهده كل الدول الأوروبية من تصاعد متزايد لأحزاب اليمين المتطرف بكل أنواعها.

ويوازي نجاح أحزاب اليمين المتطرف، تنامي موجة الكراهية للإسلام والمسلمين؛ وهو ما يظهر كشكل دفاعي، ناتج عن خوف كبير من الإسلام أو المسلمين (إسلاموفوبيا) نتيجة ما يروّج له الإعلام الغربي من ارتباط الإرهاب بالمسلمين، وهو الخوف المتنامي ليس في أوروبا وحدها، بل وفي العالم الغربي بأسره.

وإذا كانت أحزاب اليمين المتطرف تنظر إلى «الخطر الإسلامي» في الغرب بقدر كبير من المبالغة، تغذيها نظرة عرقية عنصرية، تدعو معها إلى وقف الهجرة، حيث تعتبر المهاجرين المسلمين أصل كل المشاكل؛ فهم السبب الحقيقي للبطالة وللجريمة، وهم يهددون الهوية الوطنية ويستغلون خيرات البلد؛ فإن الإنسان الغربي العادي، سيشعر على الأقل بنوع من النفور من الإسلام والمسلمين، بسبب خوفه على أمنه وسلامته من تهمة الإرهاب التي أصبحت لصيقة بالمسلمين، إذ أصبح كل مسلم أو متحدث بالعربية إرهابيًا محتملًا.

أما وقد انضاف إلى هذا الوضع ما يعرف اختصارًا بـ«داعش»، وفيديوهاتها التي تقطع فيها الرؤوس، ويتحول فيها الأطفال الصغار إلى وحوش، فقد استحكمت حلقة الخوف من المسلمين، وهو ما سيدفع الغربيين بلا شك إلى الإعراض عن الإسلام، وسينفر كل مهتم به، مما سيؤدي إلى تراجع انتشار الإسلام في الغرب بشكل واضح.

بالإضافة إلى تداعيات الترويج الإعلامي لـ«الإرهاب الإسلامي»، تظهر التقارير الدولية تزايد النشاط التنصيري عبر العالم، من خلال ربط المسيحية بصور إيجابية من التضامن والإحسان والإنسانية.

ولم يكتف المد التنصيري بذلك، بل أصبح يشتغل بشكل ذكي جدًا وغير مباشر على تشويه صورة الإسلام؛ وهو ما يظهره التقرير الأخير حول التعددية الدينية في العالم، الذي أصدره مركز الأبحاث الأمريكي «بيو»، بتاريخ الرابع من أبريل/ نيسان 2014م؛ وهو التقرير الذي حاول قراءة التنوع الديني بشكل مفصل في كل بلدان العالم.

ركز التقرير على خمسة أديان عالمية معترف بها على نطاق واسع، وهي: الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية، حيث يمثل معتنقو هذه الديانات الخمس نحو ثلاثة أرباع سكان العالم، بالإضافة إلى ثلاث مجموعات دينية أخرى.

واللافت في التقرير، أنه ينسف كل ما يفتخر به المسلمون من تسامح ديني، وقبول للديانات الأخرى واحترامها، وذلك بتصنيفه معظم الدول الإسلامية ضمن مجموعة الدول ذات تعددية دينية منخفضة، ولا توجد أي دولة عربية بين الدول التي تضم درجة عالية جدًا من التنوع الديني..

وترويج مثل هذه التقارير التي تحظى بالمشروعية العلمية والتداول الواسع بين الباحثين والمتخصصين، سيكمل الصورة السلبية عن الإسلام التي يؤثثها الإرهاب، خصوصًا في أوساط المثقفين.

وبالعودة إلى التقرير وتفحصه بشكل عميق، ستظهر نتائجه إيديولوجيةً أكثر منها علمية؛ فبخصوص استقلالية المركز، فقد جاء تأسيسه في الأصل كعمل خيري في إطار ديني، حيث ينتمي مؤسسوه إلى الكنيسة المشيخية البروتستانتية الأمريكية. أما سياسيًا، ورغم أن المعهد يصر على استقلاليته، إلا أن مؤسسيه ينتمون إلى التيار المحافظ.

من جهة أخرى، وبالنظر هذه المرة إلى المنهجية المعتمدة في التقرير، سنكتشف معيارًا غريبًا للتصنيف؛ إذ يتم قياس مقدار التنوع الديني في بلد ما، من خلال توفر هذا البلد على الديانات الثمانية الأساسية حسب التقرير، وهي الإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والهندوسية والديانات التقليدية أو الشعبية، ومجموعة الذين لا ينتمون إلى أي ديانة، ومجموعة الديانات الصغرى الأخرى.

والبلد الذي يتوفر على كل المجموعات الدينية الثمانية بنسب متقاربة، هو البلد الذي يعرف أكبر درجات التنوع الديني. ولا يقاس التعدد الديني بمقدار اندماج ديانات الأقلية، أو درجة تقبلها من مواطني الأغلبية، أو جهود الدولة لدعم الأقليات الدينية، أو درجة تسامح الخطاب الإعلامي حول الديانات الأخرى، أو غيرها من المعايير التي تؤشر على واقع التنوع

الديني... بهذا فإن بلدًا غربيًا، يحتوي تشكيلة متنوعة من الديانات، من ديانات الشرق القديمة، إلى عبدة الشيطان، وتلطخ فيه المساجد بعبارات العداء للإسلام، وتكسر نوافذها؛ هو أكثر تعددية دينية من بلد مسلم يعيش مواطنوه في انسجام على اختلاف دياناتهم.

هنا يتوجه التقرير لتحقيق مكسبين استراتيجيين ضد الإسلام ولصالح المد التنصيري: فهو بداية يروج لصورة مغلوطة تستتر تحت غطاء الشرعية العلمية عن واقع التعددية الدينية في بلاد المسلمين، وهو ما يشوه صورة الإسلام تلقائيًا، ويعرضه كدين منغلق، لا يتعرف بالاختلاف.

أما المكسب الثاني، فهو نوع من الابتزاز الموجه للدول الإسلامية التي عليها أن تختار بين تهمة معاداة التعددية الدينية وغياب التسامح الديني، أو قبول الفوضى الدينية، والتشظي الديني، بالقفز على المسارات التاريخية لاختيارات التدين في تلك البلدان الإسلامية، والتي يشكلها الإسلام أساسًا، وهو ما لن يتحقق إلا بفتح الباب أمام كل الحملات التنصيرية. وإلا فماذا ستفعل الدول العربية لترضي مؤشرات التقرير؟ هل تستورد أتباع الديانات الأخرى؟ أم تفتح باب الردة وبإجراءات تحفيزية أيضًا؟

فهل هذه هي الأخطار التي تهدد مستقبل الإسلام؟

من المتوقع أن هذا المشهد الإعلامي الذي يصر على الترويج لصورة سلبية عن الإسلام، سيؤدي إلى تراجع انتشار الإسلام... لكن الغريب أن انتشار الإسلام يتنامى بشكل متزايد في الغرب، وكأن كل حملات تشويه الإسلام المقصودة، تأتي بنتيجة عكسية تمامًا؛ فالرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول عليه الصلاة والسلام، حصدت المزيد من معتنقي الإسلام؛ والإدانة الإعلامية المتزايدة حول الإسلام يقابلها بحث متزايد في الإنترنت عن هذا الدين ومبادئه وأحكامه... وكل التوقعات تسير نحو انتشار متزايد لرقعة الإسلام في العالم.

بل هناك توقعات عن دول أوروبية مثل روسيا وألمانيا، سيصبح الإسلام ديانتها الأساسية في أفق 2050... أما في أمريكا فيعتنق الإسلام سنويًا أكثر من 22 ألف فرد وذلك بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول!

أما حملات التنصير، فأقل ما يقال عنها أنها ضعيفة نوعيًا وتشتغل أساسًا ضمن أوساط اجتماعية هشة، مقارنة بالفئات المثقفة التي يستقطبها الإسلام؛ هذا التفوق الإسلامي هو الذي حدا بحملات التنصير إلى اعتماد استراتيجيات ومناورات من قبيل تقرير مركز «بيو» الذي تحدثنا عنه.

فما الخطر الحقيقي الذي يتهدد مستقبل الإسلام في الغرب؟ إنه هذه المرة خطر اقتصادي وثقافي بالدرجة الأولى؛ وهو تحديدًا خطر تحييد الإسلام وإفراغه من محتواه.

ويعود هذا الخطر إلى الاستعداد العلماني للحداثة الغربية، بحيث يدمج الإسلام تلقائيًا في المجتمع الغربي المعلمن، بمؤسساته العريقة والكامنة، وهذا ما يمكن أن نطلق عنه علمنة التديّن. وتعتبر علمنة التديّن التي بدأت تكتسح حتى العالم العربي والبلدان الإسلامية، نتاجًا مباشرًا لمركزية العلمانية في الحداثة الغربية، والتي تفصل كل القيم الأخلاقية والمتعالية عن مجالات الحياة وتفرغها من محتواها القيمي، لتحصرها في بعد وظيفي وأداتي ضيق.

ولا نقصد بالعلمنة فصل الدين عن الدولة، بل نستعملها بالمعنى الذي طرحه عبد الوهاب المسيري رحمه الله، الذي يميز بين المعنى الشائع الذي يسميه بالعلمانية الجزئية التي تعني فصل الدين عن مؤسسات الدولة المختلفة، و«العلمانية الشاملة»، التي تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة والخاصة للإنسان.

فالعلمانية الشاملة لا تقوم بإلغاء المجالات الأساسية من حياة الإنسان، بل تحافظ عليها، وتكتفي بعلمنتها فقط؛ أي بإفراغها من كل القيم الأخلاقية والإنسانية المتعالية التي تميزها، ثم تعويضها بقيم المجال فقط، لتدرجها لاحقًا في سياق مادي صرف.

وفي مجتمع غربي مهووس بالوظيفية، ومحكوم بعلمانية تنساب في كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، سيكون الإسلام بلا شك ضحية لهذا التوجه. حيث سيختزل في بعد وظيفي، كطقس يومي لإفراغ توتر الحياة العصرية وإشباع حاجيات روحية، مثل طقوس «اليوغا»؛ كما

ستتلقفه الشركات الغربية، بعد أن تنتبه إلى العائدات الاقتصادية الضخمة «لاقتصاد الإسلام»، فتبرز الأغذية الحلال، والألبسة الحلال، والفنادق الحلال...، وتدريجيا سيصبح الإسلام في الغرب صيغة فقط من صيغ الحياة الغربية المعاصرة، وعلامة تجارية مسجلة تجلب عائدات اقتصادية هائلة.

وقد يبدو حديثي للبعض مفعمًا بمبالغة حالمة، لكن ألا تنافس عروض أزياء الزي الإسلامي الآن عروض الأزياء الكبرى في العالم؟ ألا تحرك معاملات اقتصادية بأرقام ضخمة؟ هذا بالإضافة إلى ظاهرة «التذبذب» الديني التي يعرفها بعض معتنقي الإسلام من الغربيين، فبعضهم اعتنق الإسلام، ثم غادره ليعتنق إحدى الديانات الهندوسية، ثم عاد مرة أخرى إلى الإسلام وهكذا.

ويكرس هذا الأمر عدم وجود «نماذج» واضحة للحياة وفق روح إسلامية في الدول الإسلامية عبر العالم، وذلك في غياب صياغة إجابات إسلامية مبدعة عن إشكالات الحياة المعاصرة، مما يعزز الفصام الهوياتي الذي يعاني منه أغلب المسلمين، فيتذبذبون بين الافتتان بالحياة الغربية المعاصرة والاعتزاز بهويتهم الثقافية والدينية، وهو ما يظهر على شكل مآزق أخلاقية متعددة قد تكون صادمة لمن يعتقد من مسلمي الغرب أنه سيستلهم قدوته ونموذجه للحياة الإسلامية من بلدان العالم الإسلامي.

وهذا يخص معتنقي الإسلام الجدد من الغربيين، كما ينعكس على أبناء المهاجرين المسلمين، خصوصًا ما يصطلح عليه في أوروبا بالجيل الثالث فما بعده... وهنا نستدعي كل الإشكالات المرتبطة بقضايا الهوية، وما يترتب عن ضريبة الاندماج الهوياتي من إدماج العديد من قيم الإسلام في منظومة الحياة الغربية أو تعديلها أو تحييدها حتى.

وليس من الغريب ما أوردته بعض الجرائد من اعتماد المحاكم البريطانية لمبادئ الشريعة الإسلامية في تنظيم قضايا الميراث بالنسبة للمسلمين، وإدخالها ضمن النظام القانوني البريطاني. هذا الأمر سيصطدم بمعارضة طائفة كبيرة من المواطنين البريطانيين، لكن الإجراء سيستمر، خصوصًا وأنه يشمل المسلمين فقط... إلا أنه سيشجع على المزيد من الانفتاح على

الإسلام والمسلمين، وهو ما سيقود إلى الانتباه إلى الأرباح الضخمة التي يوفرها ما أسميته سابقًا بـ«اقتصاد الإسلام».

وقد لا يتقبل البعض احتمال تحول الإسلام إلى مورد اقتصادي في الغرب، لكنني أجده السيناريو الأكثر ورودًا، لأنه تحول ناعم وهادئ يتم من خلال المحافظة على الطقوس الإسلامية، وإدماجها بهدوء في المجال الاقتصادي... وهو ما لن يستدعي أي مقاومة تذكر لمساره المتدرج والناعم. وأيضًا لأن تحول الإسلام إلى مورد اقتصادي يتوافق مع توجه اقتصادي عالمي من الاقتصاد المادي التقليدي نحو الاقتصاد اللامادي، فما هي ملامح هذا التحول؟ وما هي انعكاساته على مستقبل الإسلام في الغرب؟

كانت حركية الاقتصاد تقوم سابقًا على عملية تبادل الممتلكات والسلع بين البائع والمشتري في الأسواق (بمعناها العام).. وهو ما طبع الاقتصاد الرأسمالي لمدة طويلة، أما الآن فتتراجع الأسواق تدريجيًا لتحل محلها الشبكات، ويتراجع الاهتمام بتراكم الممتلكات إلى محاولة الوصول إلى الخدمات.[1]

هكذا لم يعد تحقيق التراكم المادي يحظى بنفس الأهمية، سواء في المواد الأولية أو المصانع أو وسائل النقل.. فالشركات الكبرى ستصبح كيانًا متخصصًا في إدارة الوساطة.. إذ يتم شراء المواد الأولية، واستئجار اليد العاملة الرخيصة في بلدان العالم الثالث، واستئجار وسائل النقل دون اقتنائها، كل هذا في عالم يصبح فيه المنتوج قديمًا بمجرد طرحه في الأسواق..

ومن أبرز ملامح هذا اقتصاد الجديد، تحول التجارب والموارد الثقافية إلى سلع تجارية يتم تسويقها، حيث تصبح الثقافات الشعبية، والتجارب الروحية (بما فيها الدين)، مجالًا للربح الاقتصادي؛ وهناك اتجاه متنام لتسليع الثقافة عبر العالم، ضمن ما أصبح يطلق عليه «اقتصاد التجربة».

وفي الاقتصاد الرأسمالي «التقليدي»، كان الإنسان يعتبر وحدة إنتاجية/ استهلاكية، مهمتها العمل المتواصل لرفع الإنتاج ومراكمته، ثم إعادة

---

(1) لمزيد من التفاصيل، انظر مقالنا: «التنمية البشرية وتطوير الذات: رؤية نقدية من منظور فكري»، مركز نماء للبحوث والدراسات، السعودية، على الرابط:

http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=306

استهلاك ذلك الإنتاج لتغذية الاقتصاد الرأسمالي، لكن ما بين الإنتاج والاستهلاك، تتبقى للإنسان مساحات فراغ صغيرة، يجتمع فيها مع أولاده، أو يؤدي فيها شعائره الدينية، أو يمارس هواياته.

لكن مع اقتصاد الشبكات، سيتم الانتباه إلى تلك المساحات الصغيرة، ويتم إدارتها اقتصاديًا. وهو ما يعرف حاليًا بمصطلح القيمة العمرية (Lifetime Value)، وهو مقياس للقيمة التجارية للإنسان إذا ما اعتبرت كل ثانية من عمره موردًا تجاريًا. فبعدما كان الإنسان مجرد مستهلك في سوق الإنتاج التي لا ترحم، يتم التفكير الآن في تحويل كل حياته الخاصة بما فيها حياته الروحية إلى مجال منتج للقيمة، فنتحدث هنا عن تسليع التجارب الثقافية والروحية، لتصبح كل ثانية من عمر الإنسان سلعة قابلة للمتاجرة بها.

ألم تصبح لحظات الحزن على فقدان أحد الأقرباء موردًا اقتصاديًا في الغرب؟ حيث تتولى وكالات خاصة تجهيز الميت والقيام بكل إجراءات التأبين والدفن؛ وتتم مقايضة درجة حب الأهل لفقيدهم وحزنهم عليه بجودة النعش وغلاء ثمنه، وفخامة الجنازة التي ستقام. بل أكثر من ذلك، يجلس الأهل إلى خبير يعلمهم كيف يحزنون، وما يجوز فعله أثناء الجنازة وما لا يجوز، حتى يحظى الميت بجنازة لائقة!

والمعاشرة الجنسية بين الأزواج أصبحت مجالًا للربح التجاري؛ من خلال الخدمات الاستشارية المؤدى عنها، والتي تقدم للأزواج لائحة من الأغذية التي تساعد على بناء أداء واستعداد جنسي ملائمين، بالإضافة إلى النصائح التي تساعدك على تعرف العادات الجنسية لزوجك، مرورًا بعتاد ملائم من الخبرات المادية: كيف تختار الإضاءة وتصميم الغرفة وغيرها من الشروط.

لذا أتوقع إدماجًا تدريجيًا للإسلام في هذا السياق الاقتصادي المحموم، وهو إدماج ناعم لن يصطدم بكبير قدر من المقاومة، وذلك لأسباب عدة:

- من بينها أنه لا يستهدف إلغاء الشعائر الدينية، بل يتقبلها ويدمجها في سياق ربحي يفرغها من محتواها القيمي، فتصير مجرد طقوس فارغة؛ ولأن هذه العملية متدرجة وغير مباشرة، ولا تطرح إلغاء الشعائر الدينية صراحة، فإنها لن تثير أي مقاومة أو احتجاج.

- أيضًا لأن عجز المسلمين عن إنتاج خطاب إسلامي معاصر وتجديدي إلى حد الآن، أفرز العديد من الصيغ التوفيقية بين الإسلام ومقومات الحياة المعاصرة، جاء بعضها على شكل «أسلمة» ساذجة وسطحية للعديد من ممارسات الحياة المعاصرة، وهو ما أسقط تلك المحاولات في فخ الاستهلاك وجردها من محتواها القيمي، وهذا في دول العالم الإسلامي نفسها، فما بالك بالغرب!

ومن نماذج الأسلمة السطحية، استبدال الدمية «باربي» بالدمية الإسلامية «فلة» التي ترتدي الحجاب، وفي كليهما حصر للأنوثة في الجسد والمظاهر الخارجية للجمال، وتعزيز لمنطق الاستهلاك عند الأطفال الذين يصبحون مجبرين على اللهاث وراء الأشكال الجديدة للدمية وتشكيلات لباسها المتغيرة.

ومن نماذج الأسلمة السطحية أيضًا، بعض الذين يحصرون الفن الإسلامي في الأغاني التي تتضمن تكرارًا كبيرًا لكلمتي الجلالة، الله عز وجل، ولفظ «محمد» الرسول عليه السلام، فيحصرون الفن الإسلامي في الجانب الديني ومدح الرسول عليه السلام، وكأن الفن الإسلامي لا يخاطب النفس الإنسانية ومشاعرها، ولا يتعرض لقضايا المجتمع ومشاكله... فيمارسون نوعًا من علمنة الفن الإسلامي بالمعنى الشائع للعلمانية دون أن ينتبهوا إلى ذلك!

ومن النماذج أيضًا ما تناولته في مقال سابق عن الزي الإسلامي، وما يتعرض له من علمنة شرسة.[1]

- أيضًا للوظيفية التي تميز كل المجتمع الغربي، بحيث يتم تجزيء كل شيء في صيغة طقوسية من الخطوات المحسوبة، وإعادة «تدوير» الإسلام في هذه الصيغة لن يثير الانتباه، في مجتمع يعمل أصلًا بهذا المنطق الوظيفي. فيصبح الإسلام شبيها بجلسات «اليوغا» للاسترخاء وتفريغ الضغوط النفسية.

- بالإضافة إلى كل هذه الأسباب، ينبغي أن لا نغفل عن الحرية الدينية الكبيرة في الغرب عمومًا والولايات المتحدة خصوصًا، بحيث يمكن لأي

(1) هشام المكي، الزي النسائي الإسلامي وعلمنة التدين: تساؤلات أولية، مركز نماء للبحوث والدراسات، السعودية: http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=412 .

كان بناء دور عبادة خاصة، وهو ما تتمتع به طوائف غريبة مثل عبدة الشيطان في الولايات المتحدة مثلًا. هذه الحرية المبالغ فيها، وإمكانات التعبير والتواصل الكبيرة التي تتيحها الحرية الإعلامية وتطور تكنولوجيا الاتصال في الغرب، سيدعم نوعًا من تضخم الإسلام وتشظيه إلى العديد من «الإسلامات» الصغرى، فهناك حاليًا ديانة تدمج بين الإسلام والمسيحية، وأخرى تحمل شعار «مبادرة مسجد للجميع» تؤم فيه امرأة عموم المصلين المختلطين من الجنسين معًا، وغيرها من «الصيغ الإسلامية الغربية» والتي يسهل اختراقها اقتصاديًا.

في الأخير، يبدو لي أن الإسلام سيواصل على نفس الوتيرة من الانتشار، وهو انتشار ذاتي دون إرادة سياسية وازنة للدول الإسلامية في دعمه؛ لكن في نفس الوقت، أخشى أن يتم إفراغ الإسلام من محتواه القيمي، وتحويله إلى مجرد طقوس وشعائر، تؤطرها المقاولة الاقتصادية، بحيث يصبح الإسلام في الغرب علامة تجارية مسجلة.

وهنا تبرز مسؤولية العالم الإسلامي في دعم المراكز الإسلامية في الغرب، ماديًا بتوفير موارد الاشتغال؛ وعلميًا عبر محورين: الدراسات الاستشرافية لاتجاهات الإسلام في الغرب وكل ما يتصل به من تفاصيل بغرض توفير قاعدة بيانات مفصلة لانتهاج خطط استراتيجية محكمة، ومحور ثان لتجديد الخطاب الإسلامي، بشكل يستجيب معه لانتظارات مسلمي الغرب واحتياجاتهم.

ولا ننسى مسؤولية المهاجرين المسلمين، سفراء الإسلام، الذين لا ننتظر منهم إلا أن يمارسوا حياتهم اليومية العادية في انسجام مع هويتهم الإسلامية وفي اندماج في مجتمعاتهم الغربية، وبعبارة أخرى، لا نطالبهم إلا بأن يكونوا خير قدوة. خصوصًا وأن العالم الغربي لا يخلو من نماذج متميزة من المسلمين الذي لمعوا في مجالات علمية متعددة.

كما أنبه إلى مسؤولية الصناعة الإعلامية والسينمائية بالعالم الإسلامي، لترتقي نحو أفق إنساني أرحب، وتكون في مستوى إنتاج خطاب إسلامي راق بلغة إنسانية؛ كما تعيد إنتاج صورة إيجابية عن الإسلام والعالم الإسلامي، بما يقتضيه الحال من حرفية وإبداع وتنافسية.



«التجديد الإسلامي» بين حرب الأفكار ومخاطر التطبيع

د. محمد أمزيان

مقدمة

تواجه قضية التجديد تحديات مضاعفة، منها ما يتعلق بإكراهات القوى المتنفذة في الخارج، ومنها ما يرتبط بالفهوم الخاطئة والوعي الزائف في الداخل. على مستوى الخارج؛ ثمة مراكز بحثية وهيئات مالية وسياسية، أهلية وحكومية، تضع خططا وترسم استراتيجيات بعيدة المدى بهدف تحجيم التجديد الإسلامي، وتجفيف منابعه، وإفراغه من مضمونه العقدي والحضاري لشلِّ فاعليته، والحد من قدرته على تأطير الوعي الجماعي للأمة. وتقوم هذه الاستراتيجية على بناء شبكات داعمة، وتمكينها معرفيًا وسياسيًا وماليًا بغرض التحكم في توجيه مسار الوعي الثقافي العام. وبشكل موازٍ؛ تهدف هذه الاستراتيجية إلى تحقيق قدر عال من التنسيق بين النشطاء والفاعلين الاجتماعيين وقادة الفكر والمثقفين الذين يظهرون قابلية التعاون والتجاوب مع البرامج الأجنبية، وتجميعهم ضمن شبكات متعددة الأوجه والأنشطة، بما يجعل منهم قوة حقيقية وازنة ومؤثرة في الحياة العامة. وفي المقابل؛ تعمل هذه الاستراتيجية على الوقوف في وجه المؤسسات الوطنية، خاصة منها الأهلية المؤثرة في الحياة الثقافية، والحاضنة للوعي الديني، بما فيها المؤسسات التعليمية والدينية والإعلامية، لتعطيلها عن أداء وظيفتها التوعوية، أو الحد من فاعليتها على أقل تقدير.

وعلى مستوى الداخل؛ ثمة اجتهادات فكرية وفقهية تحاول تسويق أدبياتها باسم الوسطية والاعتدال، وتروج لثقافة التسامح وبناء الجسور مع الآخر، ونبذ ثقافة العنف والكراهية والتطرف. ولاشك أن هذا المنحى الفكري يبقى محمودا متى كان تعبيرًا عن سماحة الإسلام الحقة، لكنه قد يتحول إلى أداة هدم متى تجاوز حده، وأصبح يروج لمفاهيم لا تنسجم مع روح الإسلام ومقاصده، بالشكل الذي يجعل منها منظومة فكرية أو فقهية شاذة.

أولًا. الإكراهات الخارجية:
حرب الأفكار والتزييف الممنهج للوعي

تشير التقارير الصادرة عن بعض المؤسسات والمراكز البحثية الأمريكية كمؤسسة راند والمعهد الأمريكي للسلام وغيرهما إلى انخراط الولايات المتحدة الأمريكية رسميًا في ما تعتبره حربًا فكرية ممنهجة تهدف إلى التحكم في الخارطة الفكرية للعالم الإسلامي. لقد كشفت هذه التقارير عن وجود استراتيجية صراعية طويلة المدى أطلق عليها «حرب الأفكار»، واعتبرت استمرارًا للحرب الباردة التي خاضتها الولايات المتحدة على مدى عقود من الزمن ضد الاتحاد السوفياتي[1]. وهذه الحرب تختلف عن كل الحروب التقليدية، وتحتاج إلى ابتكار أدوات غير تقليدية تعتمد تجييش العقول، وإمدادها بكل أشكال الدعم والحماية التي تمكنها من كسب معركة العقول والقلوب على السواء. ولقد اتسمت هذه التقارير بالجرأة والحدة والدقة في رسم السياسات، وتحديد الأهداف، ومجالات العمل، وخطط التنفيذ. كما اهتمت وبقدر كبير من الوضوح بوضع معايير صارمة لتحديد الشركاء والمتعاونين، وتمييز الحقيقيين منهم من الزائفين، بغرض تجنيدهم في محاصرة من تسميهم بالمتطرفين من الجماعات والتيارات الإسلامية.

(1) Angel Rabasa and others, Building moderate Muslim networks. RAND Corporation. CENTER FOR MIDDLE EAST PUBLIC POLICY.p.36-39. http://www.rand.org/pubs/monographs/MG574.html

استراتيجيات العمل

في تقرير صدر عن مؤسسة راند سنة 2003 تحت عنوان: «الإسلام الديمقراطي المدني: الشركاء والموارد والاستراتيجيات»؛ أقر الخبراء الأمريكيون المهتمون بالعلاقات الأمريكية الإسلامية بعمق الهوة الفاصلة بين القيم الغربية عمومًا والأمريكية خصوصًا، وبين من يعادونهم ممن يسمونهم بـ«المتطرفين المسلمين»، وهو ما طرح تساؤلات وجدالات كثيرة حول الأساليب الناجعة في التعامل مع هذا الوضع. وقبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر؛ كان بعض هؤلاء الخبراء يعتقدون في إمكانية العمل مع خصومهم المبدئيين، وتحقيق حد أدنى من التوافق معهم، وخاصة القابضين منهم على زمام السلطة، على أمل إعادة تشكيلهم تدريجيًا. ولكن بعد الحادي عشر من سبتمبر ساد هناك اعتقاد بأن هذه المقاربة لم تعد مطروحة لمواجهة تهديدات بحجم ما يسمونه بالأصولية الإسلامية المتطرفة[1]. ومع رسوخ هذا الاقتناع، كان لزامًا التفكير في وضع خطة عمل واضحة المعالم، وهي المهمة التي أنجزتها مؤسسة راند سنة 2004، حيث أصدرت دراسة تحت عنوان: «الاستراتيجية الأمريكية في العالم الإسلامي بعد الحادي عشر من سبتمبر»، والتي صدرت بإشراف وتمويل من القوات المسلحة الجوية الأمريكية. في هذه الدراسة تمّ الكشف عن استراتيجية بعيدة المدى في الحرب على ما يسمى بالتطرف والإرهاب. وتنطلق هذه الاستراتيجية من مبدأ أن هذه الحرب لا يمكن حسمها عسكريًا فحسب، بل لا بد من خوضها ثقافيًا واجتماعيًا، ولذلك تمثل الجوانب الثقافية المحور الأساس الذي تراهن عليه الخطة الأمريكية لضمان هيمنة الثقافة الغربية ومحاصرة الثقافة الإسلامية. ويبرر التقرير هذه الاستراتيجية من منطلق أن الولايات المتحدة تتعرض للتهديد الإسلامي الذي يستهدف الأشخاص والمؤسسات الأمريكية، والدول الصديقة لها، إضافة إلى النمو المتزايد

(1) Cheryl Benard, Civil democratic Islam, Partners, Ressources, and Strategies. P. 25. Published 2003 by the RAND Corporation.

للأيديولوجيات المعادية لأمريكا والغرب والديمقراطية[1]. وعلى هذا الأساس تمّ صياغة بنود هذه الاستراتيجية المتمثلة في النقاط الآتية:

أ- إنشاء شبكات من المعتدلين، وهذا الإجراء يعتبره التقرير رأس الحربة في سياسة المواجهة ضد من تصفهم الدراسة بالمتطرفين. ومن خلال هذا الإجراء سيتم نقل المعركة إلى الداخل الإسلامي نفسه من خلال دعم الليبراليين والعلمانيين لاستعادة الدين من خاطفيه «المتطرفين الراديكاليين»[2].

ب- تعطيل شبكات المتطرفين وكسر شوكتهم، وهذا يتطلب فهم طبيعة عمل هذه الشبكات وطرق تأثيرها، ومعتقداتها، وعلاقاتها، والحيلولة دون تحكمها في المساجد والمراكز الثقافية، والمنظمات الصحية، والاتحادات الطلابية، والمنظمات الشبابية، لوضعها تحت إشراف المعتدلين[3].

جـ- الحاجة الملحة إلى إصلاح المدارس الدينية، والتأكد من عدم استخدامها لتغذية ما تصفه بالأيديولوجيات الراديكالية من خلال التحكم في المناهج الدراسية على مستوى المدارس الحكومية والخاصة. وبحسب التقرير؛ فإن التعليم يشكل المجال الأساس للصراع بين العلمانيين وبين المدافعين عن التعليم الديني. كما إن المشكلة الكبرى التي تواجه التعليم في العالم الإسلامي والعربي خاصة، تكمن في ردم الهوة الفاصلة بين خريجي المدارس الإسلامية وخريجي المدارس العلمانية الغربية. ففي كثير من البلدان الإسلامية يشكل التعليم الديني أرضية خصبة لتنامي ما يصفه التقرير بالتفسيرات الراديكالية والمليشيات الإسلامية. وهذه الوضعية تستدعي تدخل الولايات المتحدة وباقي دول العالم لدعم إصلاح المدارس الدينية بالشكل الذي يجعلها تقدم تعليمًا حديثًا، وهذا الإصلاح سيكون مفتاح كسر حلقة المدارس المتطرفة المسؤولة عن تخريج الجماعات

(1) Angel M. Rabasa and others, U.S. Strategy in the Muslim World After 9/11. P.2-3. Published 2004 by the RAND Corporation. CENTER FOR MIDDLE EAST PUBLIC POLICY. http://www.rand.org/pubs/monographs/MG574.html

(2) Ibid, P. 60.

(3) Ibid, P. 61.

المتطرفة. كما إن الولايات المتحدة مستعدة لتقديم يد المساعدة للحكومات من أجل تأسيس وتعزيز لجان الاعتماد الأكاديمي في مجال التعليم العالي حتى تتمكن من التحكم في مراجعة البرامج التعليمية في القطاعين الخاص والحكومي[1].

د- الحاجة الملحة إلى إصلاح المساجد لتخليصها من الأئمة المتعصبين، والذين يتبنون تفسيرات منفرة، ويرتبطون عضويًا بمجموعات متطرفة، وهذا يتطلب من الولايات المتحدة إيجاد طرق للتعاون مع الحكومات والمنظمات المعتدلة للحيلولة دون استخدام المساجد كقواعد لانتشار الأيديولوجيات المتطرفة[2].

هـ- دعم «الإسلام المدني» وتقوية الجماعات العلمانية والمعتدلة التي تدافع عن الحداثة. وبحسب التقرير؛ فإن الإسلام السياسي المدني في صيغته الديمقراطية من شأنه أن يشكل بديلًا عن التيارات الدينية التي تنادي بالدولة الإسلامية. وبهذا الاعتبار؛ فإن تمويل الأنشطة التعليمية والثقافية التي تديرها المنظمات العلمانية والمعتدلة ينبغي أن تكون على رأس الأولويات[3].

و- تجفيف مصادر تمويل من تصفهم بالمتطرفين سواء على مستوى الدول المانحة كالمملكة العربية السعودية أو المستقبلة كباكستان[4].

ز- الموازنة بين متطلبات الحرب على الإرهاب وتحقيق الاستقرار السياسي للدول الصديقة، وهذا يتطلب من الولايات المتحدة مستقبلًا تقييم سياستها في الحرب على الإرهاب بالشكل الذي لا يجعلها تؤثر على استقرار الدول الصديقة، وفي نفس الوقت تقطع الطريق عما تروّج له الجماعات المتطرفة من أن الحرب الأمريكية موجهة ضد الإسلام[5].

---

(1) Ibid, p. 61-62.
(2) Ibid, p. 62-63.
(3) Ibid, P.64.
(4) Ibid, P.64.
(5) Ibid, P.64.

ح- العمل على استيعاب الإسلاميين من خلال إشراكهم في العملية السياسية، وهذا الاستيعاب سيكون كفيلًا بترويض تهديداتهم مع الزمن[1].

ط- إشراك مسلمي الشتات من دول العالم في تعزيز المصالح الأمريكية في العالم الإسلامي. وفي هذا السياق، يمكن للجالية الإسلامية المقيمة في أمريكا أن تمثل واحدًا من أهم مصادر المعلومات حول القضايا الثقافية والاجتماعية المطلوبة أمريكيًا عن المجتمعات الإسلامية[2].

ي- توسيع الفرص الاقتصادية وتوفير الخدمات الاجتماعية بهدف قطع الطريق عن استغلال من تسميهم بالمتطرفين للصعوبات الاقتصادية لتلبية حاجات الناس الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، وتقوية قواعدها الداعمة لسياستها، وهو ما يشكل تهديدًا للمصالح الأمنية الأمريكية. ولمواجهة هذه التهديدات يتعين تحسين الظروف الاقتصادية للشباب بالاعتماد على المنظمات غير الحكومية، وإعطاء الأولوية لتمويل البرامج التعليمية والثقافية التي تديرها الهيئات العلمانية والمعتدلة بهدف مواجهة تأثيرات المجموعات المتطرفة وإضعاف الدعم الشعبي الذي يحظون به[3].

ك- إعادة بناء العلاقات العسكرية مع الدول الإسلامية الرئيسة بحيث يصبح الجيش الفاعل السياسي المؤثر عبر العالم الإسلامي. إن إعادة تشكيل نواة من الضباط العسكريين الذين تتولى الولايات المتحدة تدريبهم يُعدُّ حاجة ملحة، وسيعمل برنامج «التعليم والتكوين العسكري الدولي» (EIPMF) ليس فقط على إخضاع القادة العسكريين مستقبلًا للقيم والممارسات الأمريكية، بل العمل على ازدياد النفوذ والتدخل الأمريكيين. وإلى جانب ذلك، تراهن الولايات المتحدة على الضباط الذين تربوا في أحضان المؤسسات الأمريكية وارتبطوا بعلاقات ودية مع زملائهم الأمريكيين[4].

---

(1) Ibid, P.65.
(2) Ibid, P.65.
(3) Building moderate Muslim networks, op.cit.P.63.
(4) Ibid, P.65-66.

1- إنشاء شبكات موالية من الحلفاء «المعتدلين»

كشفت دراسة صدرت عن مؤسسة راند سنة 2007 تحت عنوان «بناء شبكات المسلمين المعتدلين» عن الجهود التي تبذلها الولايات المتحدة في بناء شبكة من الحلفاء والشركاء ممن تصفهم بالمعتدلين لمواجهة تأثير من تسميهم بالجماعات المتطرفة وجماعات العنف. وفي هذا الإطار **تمّ إنشاء قاعدة بيانات دولية عن شركائها من الأفراد والجماعات والمؤسسات والهيئات والأحزاب**، كما تمّ تحديد مجموعة من الآليات لإدارة وتنقيح البرامج والمشاريع والقرارات، والبيانات التي تصلها من قبل شركائها الذين تتعامل معهم باعتبارهم مصادر موثوقة كما تقول الدراسة[1].

وبحسب التقرير؛ فإن «الإسلاميين المتطرفين» يُعدّون قلة، لكنهم يتفوقون تنظيميًا على غيرهم من «المعتدلين» حيث قاموا بتطوير شبكات منظمة تغطي كافة العالم الإسلامي فضلًا عن امتدادها إلى كل من أمريكا الشمالية وأوروبا. وفي المقابل؛ يشكل «المسلمون المعتدلون» والليبراليون أكثرية في العالم الإسلامي، لكنهم بالرغم من ذلك لم ينجحوا في بناء شبكات مماثلة تعمل على تقوية نفوذهم. وبحسب التقرير؛ فإن دعم اللبراليين والمعتدلين أصبح ضرورة ليس فقط بسبب افتقارهم إلى المقومات المالية والتنظيمية، بل أيضًا لحمايتهم من بطش المتطرفين وبطش حكوماتهم[2]. ومع الإقرار بضرورة توفير هذه المساعدات، إلا أنها ينبغي أن تنفذ بقدر كبير من الحذر حتى لا يتم استغلالها من قبل خصومهم لتشويه سمعتهم باعتبارهم أدوات يستخدمها الغرب، وهو ما يقتضي صرفها عبر منظمات غير حكومية تكون على ارتباط وثيق وفعلي بالدول المتلقية لهذا الدعم[3].

من هذا المنطلق تركز استراتيجية المواجهة الأمريكية مع الإسلام على إجهاض المشروع الإسلامي من خلال بناء شبكة عالمية من المؤسسات

(1) Ibid, P.65
(2) Ibid, introduction, P. III-XII.
(3) Ibid, P.78.

والهيئات المتعددة الوظائف بهدف احتلال كامل الساحة الإسلامية. ولذلك، كان المعيار الذي تمّ اعتماده في اختيار النشطاء الفاعلين في هذه الشبكات يتركز بالأساس على مدى عدائهم الأيديولوجي للمشروع الإسلامي، ودرجة ولائهم للمشروع الغربي اللبرالي العلماني. أما الشق الثاني من استراتيجية المواجهة، فهي العمل على إضعاف المشروع المضاد والدخول معه في حرب استنزاف من خلال تقوية الشبكات العلمانية تنظيميًا بما يمكنها من التنافس بشكل أكثر فعالية مع الجماعات الإسلامية في السوق السياسية[1].

2- معايير تحديد الشركاء

تُعَدُّ مسألة تحديد الشركاء ذات أهمية قصوى بالنظر إلى الدور المرتقب والموكول إلى هؤلاء الشركاء في التحكم في مفاصل الحياة الفكرية والثقافية عامة، وهو ما يتطلب إجراء فحص دقيق لسجلات الأشخاص والجماعات المتوقع انضمامها إلى قائمة شبكات «المعتدلين». ولذلك، تمّ تحديد حزمة من المعايير الدقيقة والصارمة لتمييز المعتدلين الحقيقيين عن الزائفين، والحيلولة دون تسلل من يسميهم التقرير بالانتهازيين والمتطرفين الذين يروّجون لأنفسهم على أنهم معتدلون. وقد استفاد التقرير من الوقائع والممارسات العملية للأفراد والجماعات لتطوير قائمة الشروط والمعايير بهدف اختبار المواقف النظرية ووضعها على محك التجربة. إن كثيرين من هؤلاء الأفراد والجماعات كشفت مواقفهم المنحازة إلى الإسلام -كما حدث على سبيل المثال في استنكارهم للرسوم المسيئة- أنهم لم يكونوا من ضمن فئة المعتدلين بالمواصفات المطلوبة أمريكيًا. ومن ثم، تمّ التأكيد على أنه لا يكفي التمسك ببعض الشعارات الفضفاضة من قبيل القبول بالانتخابات والمشاركة السياسية، بل لا بد من تحديد موقف حاسم ونهائي مما هو أبعد من ذلك من القضايا الجوهرية المتعلقة بالدين ذاته، وفقًا لما توضحه مصفوفة المعايير الآتية:

(1) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.77.

أ- اعتبار الديمقراطية إطارًا مرجعيًا

يضع هذا المعيار الديمقراطية كمفهوم مضاد لأي نسق سياسي يعتمد الدين إطارًا مرجعيًا في مجال الممارسة السياسية، ويهدف هذا المعيار إلى إجهاض المفاهيم الإسلامية من محتواها الديني والفكري والثقافي عامة بحيث تتحول إلى مجرد أوعية حاملة لمفاهيم مضادة تنتمي إبستيمولوجيًا إلى الفضاء المعرفي الحداثي الغربي. لذلك، لا يمانع التقرير في التفسيرات التي يقدمها المعتدلون لبعض النصوص القرآنية كآية الشورى بالشكل الذي يجعلها تتوافق مع القيم الديمقراطية الغربية باعتبارها قيمًا عالمية غير مشروطة بأية سياقات دينية وثقافية خاصة بها. وما دام يتم احترام هذا الشرط الذي يجعل النموذج الغربي اللبرالي إطارًا مرجعيًا وحيدًا، وسقفًا أعلى لكل اجتهاد معاصر، فليس مهمًا بعد ذلك أن تكون ذات أصول قرآنية، بل المهم أن تدعم وبشكل حاسم التعددية وحقوق الإنسان المعترف بها دوليًا[1].

أ- رفض تحكيم الشريعة

تشير بعض الدراسات الأمريكية إلى أن العنف الذي تمارسه الجماعات المتطرفة يتغذى على مبادئ السلف الصالح والتفسير الحرفي للقرآن. وفي مقابل هذا الالتزام الحرفي، تتأسس الأحزاب والحركات المعتدلة على التفسير العقلاني البشري للشريعة والسوابق الإسلامية[2]. وعلى هذا الأساس، يعتبر الالتزام بالشريعة الإسلامية معيارًا حاسمًا بين التطرف والاعتدال، وهو الحد الفاصل بين من يسمون بالمسلمين المعتدلين في مقابل المتطرفين. وتأكيدًا لهذه العلاقة التلازمية بين التطرف والشريعة، تم إدراج هذا المعيار تحت عنوان «احترام مصادر القانون غير المتطرفة» وهو ما يعني أن من يقبل بهذه المصادر المتطرفة سيصنف بالضرورة ضمن خانة التطرف[3].

---

(1) Ibid, P.66-67.

(2) عبد السلام المغراوي، السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي، معهد السلام الأمريكي، ص4. www.usip.org.

(3) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.67.

ب- احترام حقوق المرأة والأقليات الدينية

بموجب هذا المعيار، تمنح صفة «المسلمين المعتدلين» للمؤيدين للمساواة بين الجنسين والمنفتحين على التعددية الدينية والحوار في ما بين العقائد والأديان، وكل من يرفض الأوامر القرآنية المتعلقة بوضع المرأة داخل المجتمع والأسرة، وبخاصة، التمييز الذي يقيمه القرآن بين الجنسين في الإرث[1].

جـ- معارضة الإرهاب والعنف غير المشروع

وفقًا لهذا المعيار، فإن المسلمين المعتدلين هم من يقفون ضد ما تسميه الولايات المتحدة الأمريكية بالإرهاب والعنف غير المشروع، والعمليات «الانتحارية»[2].

1- الشركاء المعتمدون

استنادًا إلى مصفوفة المعايير السابقة، حدد التقرير العديد من الفاعلين والنشطاء من مختلف الشرائح والقطاعات، والذين يمكن اعتمادهم من قبل الولايات المتحدة والعالم الغربي عامة كشركاء في التغلب على ما ينعت عادة بالتطرف الإسلامي. وهذه الشرائح كما حددها التقرير هي:

أ- العلمانيون اللبراليون

يرى الخبراء الأمريكيون أن الاستحقاقات العلمانية التي اكتسبتها البلدان الإسلامية أثناء تشكلها الحديث (الحقبة الاستعمارية) أصبحت مهددة بسبب صعود الإسلاميين وفشل الأجهزة السياسية العلمانية الحاكمة. ومن بين التشكيلات العلمانية التي تتفاعل على الساحة الإسلامية، ينحاز هؤلاء إلى شريحة العلمانيين اللبراليين الذين يتبنون القيم اللبرالية والديمقراطية التي يعتبرونها جوهر الأسلوب الغربي في الحياة، ويصفونها

---

(1) Ibid, p67.
(2) Ibid, p68.

بـ «**الديانة المدنية**»[1]، وبالمقابل يتوجسون خيفة من العلمانيين من ذوي الخلفيات القومية والأيديولوجيات اليسارية[2].

ب- المسلمون اللبراليون

بحسب التقارير الأمريكية، يشكل هؤلاء شريحة مستقلة ذات أساس أيديولوجي ديني، تشبه الديمقراطيين المسيحيين الأوروبيين، وتتميز بكونها تدافع عن أجندة تتوافق مع الأجندة الغربية التي تدعو إلى التعددية والديمقراطية. وبالإضافة إلى اشتراكها معهم في المبادئ السابقة، يرصد التقرير جملة من المبادئ التي تعتبر أهم مرتكزات العلمانية وهي معاداتهم لقيام الدولة الإسلامية، وإعادة تفسير النصوص الإسلامية وفقًا للمبادئ اللبرالية الغربية، واعتبار الشريعة نتاجًا للظروف التاريخية، وهو ما يعني إسقاط أساسها الديني، وقابليتها للتغير والتحديث[3]. إن اشتغال هذه الشريحة داخل المنظومة الإسلامية ذاتها مكنتها من امتلاك معارف عميقة بالمعارف الإسلامية، وهو ما يجعلها في أعين المراقبين الأمريكيين تمثل قيادات فكرية وازنة في مجتمعاتها المحلية، ومحيطها الجامعي، وهو ما يبرر احتفاءهم البالغ بهذه الشريحة التي يراهنون عليها أكثر من كل الشرائح في التمكين للقيم الغربية داخل مجتمعاتها[4].

جـ- الصوفية والمعتدلون المتمسكون بالتقاليد

وفي رأي بعض الخبراء الأمريكيين أن هذه الشريحة تتمتع بميزات ترشحها لأن تكون الشريك الأكثر وزنًا. فهذه الشريحة يمكن استخدامها كأداة فعالة في إحداث التوازن المطلوب لمواجهة المتطرفين بحكم تطلعها إلى تكثيف انتشارها بين عامة الناس وكسب رضاهم. وبخلاف المتطرفين الذين يتشكلون من فئة الشباب، يضم المعتدلون كافة شرائح المجتمع، إلى

(1) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.70.
(2) Civil democratic Islam, op.cit.. P. 25.
(3) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.71.
(4) Civil democratic Islam, op.cit.. P. 37,39.

جانب قدرتهم التنظيمية وتوفرهم على بنية مؤسساتية، ورموز قيادية، وقدرة على تسويق أنفسهم من خلال المطبوعات، والخطابات، والأنشطة العامة، والجمعيات[1].

ومن المبررات التي يقدمها التقرير دليلًا على اعتدال هذه الشريحة بعدهم عن الفهم الشرعي لأصول الإسلام، وتمسكهم بتعاليم دينية بالية. وبحسب التقارير الأمريكية دائمًا، فإن المعاداة والممارسات القمعية التي تتعرض لها هذه الجماعات من قبل السلفيين والحركات الإسلامية المتطرفة، تدفع الغرب إلى أن يعتبرهم حلفاءه الطبيعيين، ويدخل معهم في شراكة حقيقية لوجود أساس مشترك بينهما[2].

د- رجال الدين المعتدلون من الشباب

يرى التقرير أن أحد أهم الأسباب وراء نجاح الراديكاليين هو استخدام المساجد لنشر أفكارهم واتجاهاتهم وجذب مناصريهم. ولأن المساجد تظل مستعصية على العلمانيين، لا مفر من اختراقها من خلال تجنيد المشاركين الفاعلين من رجال الدين المعتدلين، خاصةً رجال الدين من الشباب الذين سيصبحون في المستقبل قادة و روادًا دينيين[3].

هـ- نشطاء المجتمع المدني

يراهن خبراء التقرير على هذه الشريحة التي يعتبرونها حجر الأساس في بناء شبكة المعتدلين من المثقفين والليبراليين. لكن هذه الشريحة تواجه في نظرهم مخاطر شخصية مؤكدة من قبل هجمات المتطرفين، وهو ما يبرر حاجتهم إلى حماية ودعم الشبكات العالمية[4].

و- الجماعات النسائية

يعتبر التقرير هذه الشريحة إلى جانب الأقليات الدينية أكثر الفئات تضررًا من نشر المذاهب الأصولية والتفسيرات الجامدة للشريعة الإسلامية،

(1) Ibid, P. 29.
(2) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.73-74.
(3) Ibid, p. 79-80.
(4) Ibid, P. 80.

وهو ما يبرر ضرورة انخراطها في العمل المنظم لحماية حقوقها. ويرى التقرير أن النجاحات التي حققتها بفعل مساندة المجتمع المدني تتيح لها فرصًا أكثر لانخراطها في شبكة المسلمين المعتدلين[1].

ثانيًا. التجديد الإسلامي ومخاطر التطبيع:

إن التجديد الفكري عملية معقدة من المراجعات النقدية للذات، والقدرة على توليد أنساق فكرية وبناء نماذج تفسيرية قادرة على مواكبة المتغيرات الظرفية وتكييفها ضمن الإطار المذهبي/العقدي الذي يشكل القاعدة الأساس والمرجعية النهائية لعملية الإبداع وإعادة البناء. والتجديد وفق هذا التصور صيرورة تاريخية مستمرة في الزمان والمكان، يتفاعل فيها المطلق مع النسبي، المطلق من حيث هو مجموع الثوابت والمبادئ والمقاصد الشرعية الضابطة، والنسبي من حيث هو مجموع المتغيرات الظرفية المطلوب تكييفها وتفصيلها في إطار الزمان والمكان، وفق مقاسات تجسد على أرض الواقع منظومة القيم والمعايير المرجعية.

وبالنظر إلى واقع الهزيمة الحضارية التي يمر بها المجتمع الإسلامي المعاصر، تبدو عملية التجديد كما تمارس في كثير من الحالات أقرب إلى منطق الاستيراد منها إلى التوليد الذاتي. فمن جهة، هناك وعي مكثف بالتمايز على مستوى الثقافات والهويات، وهو ما يبرر رفض خيار الذوبان في نموذج الآخر واستنساخه، ومن جهة ثانية، هناك نوع من التقدير والانبهار الآسر بهذا النموذج بالحجم الذي يجعل العقل الإسلامي المعاصر في كثير من أدبياته الفقهية والفكرية أسيرًا لسلطة الآخر، وعاجزًا عن التحرر من تبعيته له.

وأعتقد أن القسم الأول من هذه الدراسة قدم ما يكفي من الأدلة على أن التوجهات الغربية عامة، والأمريكية على وجه الخصوص، أخذت

---

(1) Ibid, P. 80.

أبعادًا عدائية سافرة، وجندت كامل طاقاتها البحثية، والمالية، بل وحتى العسكرية لفرض منظومتها القيمية وهي تخوض ما تسميه بحرب الأفكار لكسب معركة العقول. والمفارقة هنا أن قسمًا مهمًا من الأدبيات الإسلامية المعاصرة تلتقي في ما تقرره من أفكار وتدافع عنه من طروحات مع المطالب الأمريكية الأكثر تطرفًا في رفض التعددية وإقصاء الآخر عندما تطوعت عن طيب نفس في تطويع «اجتهاداتها» بالشكل الذي يجعلها تستجيب للشروط الأمريكية ومعاييرها الحاكمة لعملية الإبداع والتجديد.

وحتى نعطي لهذا الكلام أبعاده الدلالية، نستعرض في ما يأتي أوجهًا من الشروط والتحديدات الأمريكية الموجهة إلى شركائها المحليين بما فيها النخب الإسلامية في ضبط آلياتها التجديدية، بل وتحديد خارطة الأفكار والأجندة البحثية التي يتعين عليها الاشتغال عليها، وننظر في المقابل مدى استجابة الأدبيات التجديدية لهذه الآليات سواء على مستوى الأجندة البحثية المطروحة للنقاش، كما على مستوى آليات النظر والاستدلال.

أولًا. التجديد الإسلامي الأمريكي: الضوابط المنهجية والأجندة الفكرية

في تقرير صدر عن المعهد الأمريكي للسلام تحت عنوان «السياسة الأمريكية الأجنبية والتجديد الإسلامي» تمّ تحديد ضوابط منهجية محددة بدقة لما ينبغي أن يكون علية التجديد الإسلامي من حيث المفهوم، والأهداف وآليات النظر، وحتى المجالات البحثية المطلوبة. وهذه العناصر التي تخدم الأجندة البحثية الأمريكية، والتي تدعمها العديد من الدراسات والتقارير، تهدف إلى إعادة قراءة المنظومة الفكرية الإسلامية بما يخدم الأمن القومي الأمريكي وهو ما يبرر إفراغها من مضامينها الثقافية، ويفقدها كامل استقلاليتها موضوعًا ومنهجًا. لكن هذه المراجعة ينبغي أن تتم بطريقة طوعية بحيث يقوم بها المسلمون أنفسهم، لأنه كما يقول الخبراء الأمريكيون

سيكون من الصعب على غير المسلمين التأثير على تصورات المسلمين الدينية ما لم ينجزوا العملية بأنفسهم[1].

1- الضوابط المنهجية

أ- تحديد المفهوم

تحت عنوان «معنى التجديد الإسلامي» تمّ تحديد معالم هذا المفهوم باعتباره «عملية منهجية لمراجعة وترشيد المبادئ والمؤسسات والمعتقدات والممارسات الإسلامية، ويلعب الكثير من الأفراد والمؤسسات دورًا فيها. وبالرغم من أن جهودهم ليست مترابطة رسميًا، إلا أنها تتلاقى حول مراكز البحث والدارسين الفرديين والشخصيات الدينية المنادية بالتحديث، والمنظمات الدينية المعتدلة، والأحزاب السياسية، ومواقع الانترنت الناشطة المنتشرة في العالم الإسلامي، وجماعات الشتات الإسلامية في الغرب[2]. وفقًا لهذا النص، يرتكز مفهوم التجديد في منظوره الأمريكي على ثلاثة عناصر أساسية في عملية التجديد هي المنهج والموضوع والأطراف المساهمة. من حيث المنهج، يقوم التجديد أساسًا على مبدأ المراجعة والترشيد، وهو ما يضعنا أمام مشروع فكري بعيد المدى يهدف إلى إعادة تفسير المنظومة الإسلامية برمتها للخروج بها من حالة «المروق» إلى حال «الرشد»، وهي عملية تمر عبر مخاضات عسيرة وشاقة تستهدف كسر القلاع الفكرية التي تتحصن داخل جدرانها ثقافة الممانعة. أما من حيث الموضوع، فتمتد هذه المراجعة عموديًا وأفقيًا. عموديًا من خلال إعادة تفسير مجموع المبادئ والمعتقدات، وهي القيم الحاكمة والضابطة والمنتجة للوعي، وأفقيًا بإعادة صياغة ما نتج وينتج عن هذه المبادئ من ممارسات سلوكية من خلال التحكم في المؤسسات الحاضنة.

(1) U.S. Strategy in the Muslim World After 9/11.op.cit. P.4.

(2) السياسة الأجنبية الأمريكية، والتجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص 6.

ب- آليات النظر والاستدلال

تمّ تحديد حزمة من الآليات والقواعد العامة الموجهة إلى كسر الصرامة المنهجية المعهودة في المنظومة الأصولية من خلال الاتكاء على مفاهيم عامة شديدة الرخاوة بحيث تتيح «للفقيه الحداثي» مساحة واسعة من حرية التأويل والتوليد والتطويع، حسب قانون العرض والطلب وفقًا لمواصفات الطلب الأمريكي. هذا ما تقرره بالضبط الآليات المحددة من قبيل «الاستناد إلى الفلسفة السياسية الإسلامية التقدمية»، والمفاهيم الاجتماعية في الإسلام مثل «المصلحة العامة»، والصالح العام ومصالح العباد، والعدل والعدالة الاجتماعية، والرحمة والتعاطف في التعاملات الاجتماعية مع أهل الذمة وحقوق الأقليات الدينية، والنسخ أي تغيير أو إبطال القوانين القائمة وحتى الأوامر القرآنية، والقياس أي التفكير العقلاني بالقياس في ما وراء الدلائل النصية...[1].

جـ- الهدف من التجديد

الهدف الأساس من عملية التجديد -كما هو منصوص عليه- هو تحديث الإسلام، ويتمثل في تكييف المبادئ والقيم والمؤسسات الإسلامية مع ظروف العالم الحديث[2].

الأجندة الفكرية

يلاحظ أن القضايا الفكرية الأكثر إثارة لاهتمام الخبراء الأمريكيين هي القضايا الإنسانية التي تحمل بصمات وراثية تحدد معالم التمايز الحضاري والثقافي بين الشعوب، وتضرب بجذورها في أعماق البنى الدينية والفلسفية والقيمية الحاضنة لأنماط الحياة وطرائق النظر والحكم على الأشياء. وعندما تتجاوز الفوارق الحضارية تمظهراتها السطحية إلى مكوناتها البنيوية، تحتاج عملية التجديد إلى إعمال مبضعها لاستئصال

(1) السياسة الأجنبية الأمريكية، والتجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص7.

(2) نفسه، ص6.

الجينات المسؤولة عن تمايز الهويات والثقافات كشرط قبلي لابد منه في مسلسل التهجين والتطبيع. إن هذا ما تمارسه المبادرات الأمريكية بالفعل، فالموضوعات المطروحة للمراجعة و«الترشيد» تمس الجوانب الأكثر حساسية عند المسلمين، تلك التي تجعل منهم كيانًا حضاريًا متميزًا، وترسم معالم هويتهم، وتنتصب شاهدًا على حضورهم في الزمان والمكان. هذه القضايا باتت مستهدفة من خلال مشاريع إصلاحية تقودها الولايات المتحدة في الدول العربية والإسلامية من خلال برامجها الحكومية كبرنامج الوكالة الأميركية للمعونة الدولية، وبرامج وزارة الخارجية الأميركية التي تهدف إلى تنقيح الكتب المدرسية، وتطوير التعليم الابتدائي والثانوي، وتمكين النساء، وإشراك الإسلاميين المعتدلين، وتحديث النظم القانونية، وتشجيع الحوار بين الأديان(1). في هذا السياق، تستوقفنا جملة من القضايا الفكرية التي تحتل الصدارة في قائمة القضايا المدرجة على أجندة البحث والمراجعة، ومنها على سبيل المثال:

أ- القضايا الدينية والعقدية

تأتي القضايا الدينية، وخاصة منها ما يتعلق بالاعتقاد على رأس قائمة الموضوعات التي خضعت للمراجعة، وتراهن هذه السياسة على تجفيف مصادر التلقي في تحويل المسلمين عن اعتقادهم في تفرد الإسلام وعصمته من التحريف، والاعتقاد بتكافؤ الأديان السماوية وتوحدها تحت شعار الديانات الإبراهيمية كشرط لإشاعة قيم التسامح الديني. ومن بين القضايا الأكثر حضورًا في المنتديات المحلية والدولية، نجد موضوعات ذات حساسية بالغة من قبيل الموقف من حرية الاعتقاد، وحق الأفراد في تغيير أديانهم، وحقهم في عدم التديّن أصلًا، والتسامح الديني(2).

(1) نفسه، ص8.

(2) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.69.

ب- الشريعة وحقوق الأقليات الدينية

من هذه القضايا الحساسة أيضًا، تحديد الموقف من تنفيذ الدولة للقانون الجنائي، والقانون المدني المستمدين من الشريعة، والموقف من تطبيق مبادئ القانون المدني الوضعي، ويتم تبرير هذه المراجعات بدعوى مساسها بحقوق الأقليات الدينية، ومن ثم ضرورة تحديد الموقف من مساواتها في المواطنة، ومساواتها أمام القانون، وحقها في تقلد المناصب السياسية العليا في دولة ذات أكثرية مسلمة، وحقها في إدارة مؤسسات دينية خاصة بها كالكنائس والمعابد الصهيونية[1]. وفي هذا السياق، يتم دعوة الأطراف المعتدلة للدفاع عن الانتهاكات التي تتعرض لها الحقوق المدنية والديمقراطية، وتنظيم حملات دعائية مناهضة لمبادئ عدم التسامح والفصل العنصري الذي يكرسه التشريع الإسلامي[2].

جـ- العلاقات الدولية

في مجال العلاقات الدولية، تستهدف المراجعات تغيير الأحكام الفقهية المتعلقة بالعلاقات الدولية، وتصنيف الدول، وأحكام الجهاد[3].

د- الديمقراطية وحقوق الإنسان

في مجال الممارسة السياسية، يتم الترويج للإصلاحات السياسية والحريات العامة، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، ودولة المواطنة، وسيادة القانون. وفي هذا السياق يتم طرح النظام الديمقراطي كبديل حتمي[4].

المجتمع المدني

يستهدف هذا المفهوم علمنة الحياة الإسلامية من خلال التأسيس لشبكة من الفاعلين والناشطين سياسيًا وحقوقيًا واجتماعيًا. ولذلك، ليس من قبيل

(1) Ibid, p.69.
(2) Ibid, p. 84.
(3) السياسة الأجنبية الأمريكية والتجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص8.
(4) Building moderate Muslim networks, op.cit. P.66-67.

الصدفة أن تكون عملية تصميم المجتمع المدني ومراقبته في مجتمعاتنا تتم تحت إشراف وزارة الخارجية الأمريكية، ووكالة التنمية العالمية بالولايات المتحدة التي تعمل بالتعاون مع مجموعة من شركائها التنفيذيين، منها مؤسسة NED التي تقدم منحا لدعم المؤسسات غير الحكومية في البلدان الإسلامية كالاتحاد الجزائري للدفاع عن حقوق الإنسان، والمركز الأردني لدراسات التعليم المدني. ومن بين الشركاء التنفيذيين أيضًا مؤسستا DRL وNDI اللتان تعملان كشركاء مساهمين في الحملات الإقليمية في قطر وتونس بهدف تعزيز مشاركة المرأة في الشؤون المدنية، وتسهيل بناء الشبكات بين القيادات النسائية في المنطقة[1].

هـ- قضايا الأسرة والمساواة بين الجنسين

في تقرير صدر عن مؤسسة راند سنة 2007، اعتبر هذا المجال أم المعارك التي تخوضها الولايات المتحدة ضد الإسلام. ففي ملخص الدراسة فقرة تقول: «إن قضية حقوق المرأة هي أهم معركة في حرب الأفكار التي نواجهها في الإسلام»[2]. وفي متن التقرير، تتكرر الفقرة ذاتها مع بعض التعديل حيث تنتقل المواجهة مع الإسلام إلى المواجهة مع العالم الإسلامي. أما بخصوص الذرائع التي تبرر هذه الحرب الفكرية، فقد تكفلت بشرحها مؤسسة «بيت الحرية» (Freedom House) في تقريرها الصادر سنة 2005، والذي يؤكد وجود فجوة كبيرة بين حقوق الرجال والنساء نظرًا لما يروجه المحافظون والراديكاليون المسلمون من تبعية المرأة للرجل. لكن الأمر لا يتعلق فقط بتفسيرات هؤلاء الذين يوسمون بالمتطرفين، بل يتعدى ذلك إلى أصول الإسلام ذاتها كما يؤكد خبراء راند بسبب عدم وجود قوانين مدنية في ظل هيمنة قانون الأحوال الشخصية حيث تتعرض المرأة للتفريق العنصري بموجب نظم الشريعة. وفي نظر خبراء راند وشركائهم

(1) Ibid. P. 50.
(2) Ibid. P. 82.

في الجامعة العبرية[1]، فإن وضعًا كهذا يشكل مدخلا بالغ الأهمية لتمكين المسلمين المعتدلين بهدف نشر الديمقراطية وإحداث التغيرات الثقافية، وبناء مجتمع متحضر، وإجراء التعديلات والإصلاحات التقدمية[2].

ثانيًا- التجديد الإسلامي: الأجندة الفكرية ومنطق المحاكاة

في هذا المبحث سيتم عرض نماذج من الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي رفعت شعار التجديد، وسنعمل على اختبارها في ضوء الفرضية السابقة بالقدر الذي يفصح عن طبيعة مضامينها التجديدية المحكومة بمنطق المحاكاة، وخلفياتها المنهجية المحكومة بمنطق التوطين المفهومي. ومما يجدر التنبيه إليه في هذا السياق أن هذه الدراسة غير معنية بالكتابات التي تصدر عن خلفيات علمانية ولبرالية، كما إنها غير معنية بالمراجعات الحداثية التي تعيد قراءة النصوص الإسلامية والتراث الفقهي بغرض نسفه من الداخل، فهذه الدراسات تنتمي إبستيمولوجيًا إلى الفضاء المعرفي الحداثي الغربي، وتترجم حضوره المعرفي الذي أصبح يحتل مساحات واسعة من فضاءاتنا الفكرية والمعرفية. إن المعني بهذه الدراسة على وجه التحديد هي الأدبيات الإسلامية التي نذرت نفسها لتحمل أعباء الإصلاح والتجديد والنهوض بالأمة لتحقيق الشهود الحضاري.

1- المضامين الفكرية والأجندة البحثية

من الظواهر الفكرية التي تستوقف الباحث في الأدبيات الإسلامية المعاصرة تلك المساحة الواسعة التي تلتقي فيها مع الأجندة الفكرية الأمريكية. ومع تأكيدنا على حجم الفوارق بين المقاربتين من حيث الأهداف والمنطلقات، إلا أنهما ينتهيان معا إلى نفس المآلات، حيث تكون السيادة للمفاهيم الغربية اللبرالية على حساب المفاهيم الإسلامية.

(1) يشير التقرير إلى الدراسة التي أجراها فريق من الباحثين بالجامعة العبرية عن وضعية المرأة في الشرق الأوسط. ينظر التفاصيل في:

Liora Hendelman-Baavur, Nabila Espanioly, Eleana Gordon, Anat Lapidot-Firilla, Judith, Colp Rubin, and Sima Wali, «Women in the Middle East: Progress or Regress? A Panel Discussion». *MERIA Journal*, Vol. 10, No. 2, June 2006.

(2) نفسه، ص83.

أ- القضايا الدينية والعقدية

من حيث المبدأ لا يوجد مبرر علمي للاعتراض على انخراط الأدبيات الإسلامية في معالجة القضايا ذاتها المطروحة على أجندة البحث الأمريكية، إنما الاعتراض على طبيعة المقاربة التي يتم بها معالجة قائمة الموضوعات المتصلة بهذا الجانب من قبيل حوار الأديان، وحرية الاعتقاد، والردة أو ما يعرف بحق الأفراد في تغيير أديانهم، وحقهم في عدم التدين أصلًا، والتسامح الديني، وغيرها. ومن بين المحاذير والمنزلقات التي وقع فيها كثير ممن تناولوا هذه الموضوعات، تقديم تنازلات منها ما يمس الأحكام الشرعية المتعلقة بأهل الذمة، ومنها ما يمس أحكام الردة، وإبطال الجهاد، وشرعنة التنصير، ومنها ما يمس صلب العقيدة كالقول بعدم تكفير اليهود والنصارى، وموالاتهم، وتمكين أصحاب الديانات الأخرى من الدعوة إلى دينهم، تحت غطاء حرية التديّن، والتعددية الدينية، والدعوة إلى وحدة الأديان تحت غطاء الأديان الإبراهيمية، وما يترتب عن ذلك من قول بتساوي الأديان في الحق والعصمة، وتساوي أتباع الديانات في مسمى الإيمان، والدعوة إلى طباعة الكتب السماوية في كتاب واحد، وتبادل الزيارات الدينية وإقامة الصلوات المشتركة، وغيرها الكثير.

ب- النظام السياسي والديمقراطية

في المجال السياسي يعترضنا سيل هائل من الكتابات الإسلامية التي لا يطاولها غيرها من المجالات البحثية. ولعل السبب في ذلك تعدد الخلفيات والمنطلقات المؤطرة لهذه الاجتهادات. فكثير من الكتاب الإسلاميين استهوتهم الدراسات المقارنة، لكن آخرين وهم الجبهة الأكثر ضخامة كانت تحركم هواجس دعوية وحركية. فالحركات الإسلامية التي تبنت الخيار السياسي في التغيير استغلت مظلة الديمقراطية لتحقيق برنامجها الإصلاحي من خلال الدخول في اللعبة السياسية. ومن هذا المنطلق وجدت التنظيمات الإسلامية المسيسة نفسها مندمجة في عمق الحراك السياسي، ومن ثم جاء التأصيل للمسألة الديمقراطية بأثر رجعي لإضفاء الشرعية على ممارسات كانت

قائمة ابتداء. لذلك لم يكن التأصيل تعبيرًا عن انشغال أكاديمي يمارس ضمن أفق معرفي مفتوح ومتعدد الخيارات، بل ضمن سياق إجرائي محسوم سلفًا أملته الحاجة الماسة إلى تبرير خيارات قائمة على الأرض، وهو ما جعل قبولها بالمنظومة الديمقراطية أمرًا يكاد يكون حتميًا.

وضمن هذا السياق الحركي ستتولد سلسلة من المفاهيم السياسية المشوهة التي تمس مجموع النظام السياسي الإسلامي في محاولة مستميتة لدمجه في النظام اللبرالي. وعلى سبيل المثال، سيتم اختزال الأمة في الشعب، والإجماع في الأغلبية، والحاكمية في السيادة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المعارضة، والتعددية الحزبية في تعدد المذاهب...، وهكذا دواليك. وأمام هذا المنطق الاختزالي ستتوارى مفاهيم الوحدة كالأمة الواحدة، والدولة الموحدة خلف جدران التاريخ، لتفسح المجال لشرعنة واقع التجزئة السياسية. أما عن شكل النظام السياسي ذاته، فالدولة الإسلامية عند البعض دولة مدنية، ومن يعارضه يراها دولة دينية أو تيوقراطية، وآخرون يستهجنون هذا الوصف فيسمونها بالدولة الديمقراطية، ومع كل فريق ترسانة من النصوص وفنون من التأويلات. أما عن مصدر الشرعية والسيادة، فقد تفرقت بهم السبل لحد التناقض، فبعض كبار المشايخ يرون السيادة للأمة، وآخرون يرونها لله، وآخرون يقصرونها على الإنسان، فيما جعلها بعض الظرفاء قسمة بين الله والإنسان. وإذا انتقلنا إلى مسألة الحقوق والحريات العامة والأحزاب، والمجتمع المدني، تبدو الأدبيات الإسلامية في كثير من القضايا أقرب إلى الشروح والحواشي والتبرير، وهي نزعة أكثر ما تكون وضوحًا في تأصيلها لشرعنة العمل الحزبي والتماس مؤسساته النصية. أما عن العلاقات الدولية في الإسلام، فالمسألة أخذت أبعادًا أكثر خطورة لارتباطها بمسألة الجهاد الذي يتم تسويقه إعلاميًا بالإرهاب الموجه ضد السلم العالمي، وهو ما أفرز تفسيرات جديدة لم تتردد في الدعوة الصريحة إلى تجاوز التراث الفقهي ومراجعة أحكامه التاريخية عن الجهاد الطلبي، ودار الحرب، والجزية، وغيرها من المراجعات النقدية.

الشريعة والمجتمع

تطرح علاقة الشريعة بالمجتمع إشكالات جديدة لا مبرر لها خارج واقع الإكراه الدولي. هناك من الكتاب المسلمين من يجادل في علاقة الدولة بالشريعة، ويعتبر التطبيق الرسمي للشريعة تسييسا للإسلام. وهذا الموقف لا يذهب إلى القول بإسقاط الشريعة جملة، لكنه يرى أن الشريعة شأن مجتمعي متروك لاختيارات الناس، وليس هناك ما يوجب اعتبارها شأنًا سياسيًا يندرج ضمن وظائف الدولة. وعلى مستوى المضمون الفقهي، فثمة اجتهادات ترى بأن الفقه الإسلامي ولد في رحم نظام سياسي اتسم بكثير من التحيّز والعنصرية وانتهاك حقوق المواطنة خاصة ما يتعلق بأحكام أهل الذمة. وفي ما يتعلق بعلاقة الشريعة بالأسرة، تبدو هذه الجبهة أكثر تحفظًا قياسًا إلى المواقف المتطرفة التي تتبناها الأطروحات النسوية بما فيها نسوية الحداثة الإسلامية، ومع ذلك وجدت أصوات تتحدث عن الفقه الذكوري، وتمكين المرأة، وهي مسألة لا يمكن فهمها بمعزل عن نظرية الجندر.

2- الخلفيات المنهجية ومنطق المحاكاة

إن عملية توطين المفاهيم الغربية وتبيئتها إسلاميًا أصبحت معتادة في الكتابات الإسلامية المعاصرة. ويمكن في هذا السياق رصد العديد من الآليات التي يتم اعتمادها ومنها على سبيل المثال:

أ- توظيف بعض المقولات الأصولية من قبيل «العبرة بالمقاصد والمعاني، وليس بالألفاظ والمباني»، مع أن التحوير والتطويع يتجاوز دائمًا المباني إلى المعاني والدلالات[1].

ب- توظيف آلية «الأسلمة» و«التأصيل»، وهما معًا يشكلان منظومة متكاملة لا ينفك أحدهما عن الآخر، إذ إن الأسلمة التي تعمل على إضفاء

(1) ينظر على سبيل المثال: حسن الترابي، الشورى والديموقراطية، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان المغربية، ص11.

الصبغة الإسلامية على النموذج الوافد، لا تتحقق شرعيتها الدينية ما لم يتم تأصيل هذا النموذج، أي البحث عن الأدلة الشرعية التي تبرر استحقاقه لهذا الوصف[1].

جـ- الاختزال والابتسار، فهناك وعي كامل بطبيعة الفروق والتمايزات القيمية التي تحكم المفاهيم الغربية، ولتجاوز هذه المعضلة، لا مناص من إخضاع المفهوم الوافد للابتسار والاختزال حتى يأخذ شكله المقبول ضمن بيئة ثقافية مغايرة. وعلى سبيل المثال، تعتبر الحرية المطلقة هي جوهر الديموقراطية الغربية، وهذا المبدأ من شأنه أن «يمس الثوابت الدينية التي هي من المعلوم من الدين بالضرورة إذ إن هذه الحرية المطلقة تتعارض بوضوح مع الإسلام الذي لا يسمح بالشذوذ وحرية تغيير المعتقد...، وبحذف هذا الشق المشاكس والمعاكس، تكون عملية التوطين المفهومي قد استكملت دورتها، بحيث تصبح في منأى عن «الآثار غير الإيجابية للديمقراطية، ومن ثم تجنبنا الوقوع في المحظور الذي يتجلى هنا في التناقضات والعيوب والنواقص التي تكتنف الديمقراطية[2].

د- تقييد المعاني، وهي من بين الآليات التي يتم استخدامها في عملية التوطين والتبيئة. وعلى سبيل المثال، يعتبر مفهوم التنوير من أكثر المفاهيم الغربية استهلاكًا في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، مع أنه منتوج غربي بامتياز، ولد في سياق ثقافي معاد للاهوت المسيحي، ومن ثم ظل يقدم نفسه نظامًا معرفيًا ومجتمعيًا بديلًا عن النظام الديني، وهو ينتهي حتمًا -كما

---

(1) يتعلق الأمر هنا بالأسلمة وليس الإسلامية، والفرق بين المفهومين شاسع إلى حد يمكن معه اعتبارهما متقابلين، يتميز الأول بمنهجه الإسقاطي الذي يسعى إلى إضفاء الصبغة الإسلامية على أدبيات تم إنتاجها ضمن منظومة ثقافية ذات مرجعيات غير إسلامية، وبالمقابل يتبنى المفهوم الثاني منهجًا إبداعيًا يعتمد في قراءته للواقع وفي تعامله مع التراث الإنساني على المرجعية الإسلامية وأصولها الاستدلالية، وفقًا لمقتضى الاجتهاد وضوابطه المقررة في علم الأصول من جهة، ووفقًا لمقتضى الثوابت العقدية من جهة ثانية.

(2) عبد العزيز التويجري، الديموقراطية في المنظور الإسلامي، ينظر نص المقال ضمن إصدارات الإيسيسكو، على موقع المنظمة: http://www.isesco.org.ma/pub/ARABIC/Democratie_PVI/Menu.htm (البحث غير مرقم الصفحات، لذلك يتعذر علينا الإحالة إلى أرقام الصفحات المعتمدة في هذه الدراسة).

تقول هذه الأدبيات- إلى إسقاط الدين من الحساب وإلغائه بالكامل»[1]. وأمام هذا المأزق العقدي، تقدم آلية التقييد الحل الأمثل، ومن خلالها يعاد تحديد المفهوم بـأوصاف بديلة تعيد تحديد هويته، وهي عملية تمر بالضرورة عبر مصفاة المعاجم اللغوية، والآيات القرآنية، وحتى لطائف السادة الصوفية...»[2].

هـ- التعويم والالتفاف، حيث يتم التترس وراء ما يعتقد أنه قيم إنسانية مشتركة تبرر عملية التوطين. وبهذا الاعتبار يتم تبرير الديمقراطية باعتبارها التزامات أخلاقية كالعدالة والحرية والمساواة، وهي من صميم المبادئ من التي جاء بها الإسلام ليخرج العباد من ظلمات الظلم والجور والقهر إلى أنوار العدل والإنصاف واحترام كرامة الإنسان»[3]. والسؤال هنا: هل كان من الضروري المرور عبر بوابة الديمقراطية للتعبير عن هذه المبادئ الأخلاقية التي يدعو إليها الإسلام؟

خلاصة

في هذه الخلاصة نسجل بعض الملاحظات المنهجية التي نرجو أن تساعد على ترشيد عملية التجديد:

1- أعتقد أن الطريق إلى تجديد فكري مبدع يمر عبر إعمال الأصول الاستدلالية ذاتها. فالمنظومة الأصولية تضع أمام الاجتهاد المعاصر خيارات واسعة كفيلة بتحريره من أسر النمط التأصيلي الاستهلاكي الهادف إلى توطين الأنماط الفكرية والسلوكية واستهلاكها محليًا. إن الأصوليين دأبوا في ما يتعلق بالمستجدات الحياتية على اعتماد العرف، واعتبار دائرة المباح

---

(1) عبد العزيز التويجري، مفهوم التنوير في التصور الإسلامي، ص:10، انظرالبحث على موقع :
http://www.jeunessearabe.info/article.php3?id_article=347?lang=ar

وانظر أيضًا عبد اللطيف الصباغ، مصطلح التنوير مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث، نظرة تقويمية، ص:9، على موقع: منتدى الفكر الإسلامي: http://www.fiqhacademy.org.sa/fislamicg/index.htm

(2) عبد اللطيف الصباغ، المرجع السابق، ص:11.

(3) نفسه، ص11.

مما لم يرد فيه أمر أونهي، والأخذ بسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والنظر المصلحي الذي يراعي المآلات والمقاصد، وغيرها من أصول الاستدلال التي تجعل العقل المسلم على خط التماس مع الواقع المعيش بدل الإغراق في استدلالات صورية هي أقرب ما تكون إلى نوع من التبرير الممنهج.

2- تكشف التقارير والدراسات الأمريكية بوضوح الجهات الحقيقية التي باتت تتحكم في خارطة الأفكار الرائجة في عالمنا الإسلامي، كما ترسم إطارًا منهجيًا واضح المعالم لما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد المعاصر الذي يوصف بالوسطية والاعتدال والتسامح، ويحدد إطاره المرجعي والقيمي. إن فهم هذا السياق يتيح لنا فهمًا أكثر عمقًا لطبيعة الأجندة الفكرية التي تتحكم في كثير من التفسيرات المعاصرة التي تشكل شذوذًا عن التفسيرات التي حظيت بإجماع الأمة.

3- اتسمت عملية التجديد التي تبنتها كثير من الأدبيات الإسلامية المعاصرة بنوع من التطبيع الطوعي مع المفاهيم الغربية المهيمنة على الساحة الدولية. ومع كل الوعي الذي تظهره السجالات الإسلامية تجاه مفاهيم الآخر، إلا أنها تعاملت معها كمطلق إنساني مجرد من خصوصياته الفلسفية والتاريخية، وعملت على استدعائه وسيطًا معرفيًا للتعبير عن مفاهيمها الأصلية. ومن هذا المنطلق بقيت المفاهيم الإسلامية الأصيلة باهتة وغامضة ومبهمة وعاجزة عن التواصل مع العصر ما لم يتم التعبير عنها بلغة الآخر ووساطته، وتمريرها عبر بوابته.



مجتمع الإعلام، مجتمع المعرفة
صورة الإسلام في الإعلام الألماني

كاي حافظ

ترجمه عن الألمانية: رشيد بوطيب

أشار العديد من الأبحاث العلمية في الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية وفي العالم الإسلامي، واعتمادًا على منهجيات ومضامين مختلفة إلى النزعات المعادية للإسلام في التقارير الصحفية لوسائل الإعلام الغربية. وليس من الباعث على العجب أن مجموعة كبيرة من الشخصيات المعروفة والمؤسسات المهمة حذرت من التشويه الذي تتعرض له صورة الإسلام في وسائل الإعلام الغربية. وقد أشار الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان إلى العداء المتنامي للإسلام بعد اعتداءات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 مدينًا إياها كما أدان العداء للسامية الذي ما زال قائمًا. أما المعهد الثقافي البريطاني فقد أصدر مجموعة من الكتب لتوعية الصحفيين، تتضمن تفسيرًا مختلفًا للإسلام وللعالم الإسلامي كما إن منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية تدير مشاريع مشابهة. أما الرئيس الراحل للمجلس المركزي لليهود في ألمانيا، إغناث بوبيس، فأعرب عن اعتقاده بأن الصورة السلبية للإسلام لدى الرأي العام الألماني تتأسس على الجهل المعرفي نفسه الذي قاد في الماضي إلى احتقار اليهود.

إن مصطلح «فوبيا الإسلام» هو مصطلح خلافي بالطبع. ليس كل تفسير خاطئ للعالم الإسلامي يتوجب إعادته إلى موقف نفسي دفاعي، بل حتى المعلومات الخاطئة التي لا تقف خلفها نية سيئة، تلعب دورًا في هذا المجال.

لكن على الرغم منذ ذلك فالعديد من المظاهر البنيوية للتقاريرالإعلامية في العديد من وسائل الإعلام الغربية تؤكد بأن نظرة انتقائية، تلك التي تقف خلف الأحداث والتطورات السلبية. فنحن إذن أمام سمة نمطية لما يسمى بـ «تصور العدو». طبعًا إن الخطاب الإعلامي الألماني لا يقوم على بروبغندا موحدة ولا على أفعال عنيفة، ترتبط بمفهوم «تصور العدو» الذي أضحى جزءًا من علم النفس الاجتماعي. لكن مع ذلك ما زال استمرار الكليشيهات القديمة عن الإسلام، ورغم التحسن الذي شهدته صورة الإسلام في بعض المجالات الهامشية، هو السمة الغالبة على التغطية الصحفية لوسائل الإعلام الغربية. إن الإسلام في الغرب صحافة سيئة وذلك منذ ألف وأربعمائة عام، والمجتمع الإعلامي المعاصر لم يقطع مع هذا التقليد، بل هو يعيد إحياء التصورات القديمة عن العداء بين الشرق والغرب باستمرار. طبعًا هناك أيضًا وسائل إعلام صغيرة تتميز برؤية مختلفة: الإنترنت، سوق الكتاب المتنوع، إضافة إلى بعض النزعات المعارضة للتيار الغالب والتي تظهر بين الحين والآخر في خطاب وسائل الإعلام السائدة حول الإسلام. لكن أغلبية التقارير الصحفية لوسائل الإعلام تجسد نوعًا من «فوبيا الإسلام المتنورة» أكثر منها نقلة نوعية نحو تنوير حقيقي حول صورة الإسلام الذي ما برح ينظر إليه بشكل سلبي منذ قرون، الأمر الذي يسمم المناخ السياسي في الغرب وعلى مستوى العالم.

تحاول هذه المساهمة تقديم تلخيص موجز حول بعض مضامين التوجهات الإعلامية في ألمانيا المتعلقة بالإسلام وحول شروط نشأتها. وسأوضح بأنه لا غرو أنها ليست أسبابًا بسيطة تلك التي تقف خلف الصورة السلبية الحالية عن الإسلام ولكن حزمة من التأثيرات. إن الأمر لا يتعلق فقط بالأفكار النمطية التي يقحمها الصحفيون في تقاريرهم الصحفية. فوسائل الإعلام تخضع لإكراهات ومصالح الاقتصاد الإعلامي المعاصر ولعلاقاته المعقدة بالأنظمة السياسية والاجتماعية، وبيئتها التي تشمل أيضًا الجمهور الواسع لوسائل الإعلام في النهاية وتطرح أسئلة على

الوضع الحالي للجمتع الألماني المتعدد الثقافات، وما يرتبط بهذا السؤال مثل التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة والمدرسة وفي الحياة العملية والبيئة الاجتماعية عمومًا. كما إنه يتم التفكير أيضًا بدور النخب الألمانية وصانعي الأفكار الذين يسهمون في بلورة الرؤية الإعلامية القائمة عن الإسلام.

تتميز الخطابات الإعلامية ببناها الفردية والجمعية. البنى الفردية هي كل ما يمثل المظاهر المضمونية لنص محدد، والتي يمكن الاستدلال عليها من خلال نص واحد، كما هو الحال في المقالات الصحفية أو في التقارير الإذاعية والتلفزيونية. أما البنى الجمعية فهي تلك التي تقدم عبر المقارنة وصفًا نسقيًا لمجموع النصوص الصحفية أو التي تبرز العلاقات والتفاعل القائم بين تلك النصوص. وفقط حين تؤخذ كل تلك العناصر بعين الاعتبار، يمكن الوصول إلى مقولات عامة حول صورة الإسلام في الإعلام الألماني.

من الصعب الإحاطة بكل البنى الفردية. لكن من المؤكد أن صورة سلبية وانتقائية موحدة عن الإسلام، تلك التي تسود كبرى وسائل الإعلام في ألمانيا المكتوب منها والإلكتروني. وقد اهتمت أعمال كثيرة بالخطاب الإعلامي عن الإسلام اليوم، مثلًا بمناسبة قيام الثورة الإيرانية، أو أنها قامت بتحليل خطاب البيئة الإعلامية الراهنة. لقد مثلت الثورة الإيرانية بالنسبة للإعلام الألماني حدثًا مثيرًا. فقبلها كانت هناك تقارير صحفية عن الشرق الأوسط، لكن الإسلام لم يكن يمثل إلا قضية جانبية. إلا أن ظهور الإسلام السياسي غيّر كل شيء جذريًا. فبنى الخطاب الفردية التي تشكلت خلال الثورة، حافظت على نفسها، مع قليل من التحويرات، حتى يومنا هذا. فدائمًا ما نصادف في الإعلام الألماني تلك الفرضية القائلة باستحالة التفريق بين الديني والسياسي في الإسلام. (فرضية يدافع عنها أيضًا مستشرقون مثل برناردر لويس المثير للجدل الذي يستشيره جورج بوش دائمًا). كما إنه ينتشر في وسائل الإعلام الغربية الخلط بين الإسلام السياسي والأصولية الراديكالية وبين الأصولية والإرهاب والتطرف. وسيكون من الاستثناءات الكبيرة أن يتم

الفصل خصوصًا بين الظاهرتين الأخيرتين في وسائل الإعلام الألمانية لغويًا واستدلاليًا. فهنا لا يحكم فقط تأمل انتقائي ولكن أيضًا منطق نفسي يقوم على احتمالات الأسوأ. فإذا كان من غير الممكن فصل الإسلام عن السياسة، وإذا كانت السياسة متماهية مع الأصولية، والأصولية مع التطرف، فإن النتيجة المنطقية هي أن الإسلام في مجموعه يتوجب أن يتم ربطه بالعنف. وبذلك يتحقق الربط بين الخطاب الإعلامي الحالي والأطروحة الشهيرة لصامويل هنتينغتون حول «صراع الحضارات». فهنتنغتون لا يدعى شيئًا آخر غير تناقض راديكالي وعنيف بين الإسلام والغرب («الحدود الدموية» للإسلام)، إنه موقف جوهراني، أحادي سياسيًا، لأنه يحجب أشكال التعاون ولأنه موقف ثقافي نظري ساذج، ينكر الاختلافات الداخلية للإسلام. أحد الاختلافات الدامغة بين التصورات التي كانت سائدة خلال الحرب الباردة والتصورات الراهنة عن الإسلام تعبر عن نفسها أيضًا في لغة الصور. إذ يتم إنتاج الصور نفسها منذ الثورة الايرانية: جماعات إسلامية راديكالية، ممارسات دينية دموية ونساء محجبات. ومقارنة بين عدد مجلة شتيرن الأسبوعية الألمانية الصادر سنة 1979 واليوم ستؤكد ذلك بسرعة. فمضمون الأطروحة السائدة والتي تقول بارتباط الدين بالسياسة في الإسلام يتم هنا تأكيدها في حذق، وعبرها أيضًا اللاعقلانية الدينية للآخر. ففي الوقت الذي نظر فيه إلى الاتحاد السوفياتي كدولة، تعمل قيادتها على تحقيق أهداف أيديولوجية، لكنها تعمل كدولة عصرية، في حين أن صورة الإسلام في الغرب تشمل الدولة أيضًا في العالم الإسلامي. فإلى جانب شخصيات كأسامة بن لادن، يتم خلق صور عن «المسلمين» ما يوحي بأن البون الذي كان سائدًا بين الدولة والسلطة في الحرب الباردة لا يوجد في الإسلام. ومن التصور العدائي عن الدولة المقابلة يتم تكوين صورة جمعية بملامح عنصرية مبطنة، تعوض فيها النظرة الثقافوية الموحدة عن دين وأتباعه العنصرية البيولوجية القديمة. عمل سبق ووصفه إتيان باليبار قبل عقدين «بعنصرية بدون أعراق».

لكن مع ذلك وكما وضحنا ذلك، فإن طريقة التحليل المضموني خطوة أولى فقط لفهم الصورة الإعلامية السائدة عن الإسلام، لأن هذه الأبحاث لا تقول شيئًا عن الوزن الذي تتمتع به هذه التكوينات في الخطاب الإعلامي بأكمله. فالخطابات الإعلامية معقدة وهي لا تمثل فقط تلك البنيات. إن ذلك أمر صعب بالنظر للهياكل البديلة التي ما برحت تظهر داخل الخطاب الإعلامي، والتي تفضح مخاتلات الخطاب الإعلامي السائد وتجهد لتقديم صورة مختلفة، عملًا بالشعار القائل بوجود أكثر من إسلام، مثل مجلة «دي فوخو» التي حذرت بعد مرور عشرة أيام على عمليات الحادي عشر من سبتمبر 2001 في مقال رئيسي عن «الإسلام كعدو» من التمترس الإيديولوجي ضد الإسلام. لكن هل سيكون بمقدور هذه النزعات الإيجابية الجديدة أن تحد من المنطق النفسي السلبي للصورة العنيفة السائدة عن الإسلام؟ بالطبع لا، فهي في أفضل الحالات دليل على صراع راهن بين التصورات العدائية عن الآخر، التي يتم تجديدها وتحيينها باستمرار والخطابات الجديدة المضادة لها.

ويظهر تعامل منهجي ونظري آخر مع الموضوع بأنه لا يمكن أن نستخلص مما ذكرناه أعلاه تعددية عامة أو صورة للإسلام في وسائل الإعلام يمكن الاكتفاء بها. إن المواضيع هي لفيف من الإطارات تتمحور حول أحداث واضحة ومحددة وأعني فيزيقيًا وزمنيًا، أو تلك التي تصف مشاكل بنيوية عامة مثل حقوق الانسان، والتي تلعب دورًا تنظيميًا داخل الخطاب. إن المواضيع لا تحدد ما نقوله، لكنها تظهر عما نتحدث. وفي هذا السياق عما تتحدث وسائل الإعلام وما الذي يوجد على أجندتها وما الذي لا يوجد. وتعتبر في علم الإعلام المعاصر البراديغم الأكثر تأثيرًا إعلاميًا، لأنها لا تدعي التأثير على سلوكيات الناس بشكل كامل، لكن لها تأثيرًا موجهًا على التواصل الاجتماعي والعام. ومن مواضيع أجندة الإسلام لوسائل الإعلام عنه يمكننا أن نقدر بأنها تملك تأثيرًا بما يفكر به الناس حول موضوع مثل الإسلام وبأي شيء يربطون هذا الدين.

أظهرت دراسة للصحف الألمانية المعروفة في الفترة ما بين 1940 و1990 بأن نصف المقالات حول الإسلام مرتبطة بحدث عنيف أو موضوع مشابه (مثلًا الإرهاب). في حين تربط عشرة في المائة من تلك المقالات الإسلام بسياق الصراعات التي لا تقوم على عنف فيزيقي (مثل القمع الصادر عن التقاليد). إن أغلبية التقارير والمقالات عن شمال إفريقيا والشرق الأوسط تؤكد هذه القيمة السلبية. وتظهر دراسة جديدة حول صورة الإسلام في القناتين الأولى والثانية في التلفزيون الألماني ARD وZDF ما بين عامي 2005 و2006 بأن هذه النزعة قد ازدادت في التلفزيون بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001. فأكثر من ثمانين في المئة من كل البرامج والتقارير حول الإسلام في قنوات الخدمة العامة تحفل بالمواضيع السلبية مثل الإرهاب والصراعات الدولية واللاتسامح الديني والأصولية وقمع المرأة ومشاكل الاندماج وخرق حقوق الإنسان.

يمكننا عن حق أن نستنتج بأن الخطاب الإعلامي الراهن حول الإسلام يسمح بظهور آراء متنورة حول الإسلام أحيانًا، لكن مع ذلك فإن أغلبية المشاهدين تدفع إلى ربط الإسلام بمواضيع سلبية. وبلغة أخرى، فإن وسائل الإعلام تتحاشى الربط المباشر بين الإسلام والعنف لأسباب لها علاقة باللياقة السياسية، لكنها تدفع إلى الاعتقاد بذلك. فماذا سنستخلص من معالجة لموضوع مثل «الإسلام والإرهاب» والذي يمثل في نهاية المطاف ظاهرة جانبية تحظى بأهمية كبيرة في الإعلام الألماني، إن لم يكن أن الإسلام يمثل تهديدًا؟ بل وحتى في ظل معالجة إعلامية ناجحة يمكن للمشاهد أن يفهم ظاهرة الإرهاب بشكل أفضل، لكن ليس من شأن ذلك أن يقود إلى حكم إيجابي على الإسلام.

أظهرت دراسة كبيرة لليونسكو حول التقارير الصحفية عن الخارج في عدة بلدان بأن مشكلة هذه التقارير لا تكمن في حديثها عن قضايا سلبية، ولكن في إحجامها الغالب عن الحديث عن قضايا محايدة أو إيجابية. إن صورة الإسلام في الإعلام الغربي يعوزها سياق من المعلومات تنسيبي، من

شأنه أن يساعد المتلقي على فهم أفضل لظاهرة التطرف الديني. وحتى لا أقدم سوى مثل واحد عن ذلك، أشير إلى التقليد القوي داخل الإسلام للكفاح السلمي، الذي لم يتم يومًا الحديث عنه في وسائل الإعلام الغربية. فالهندوسي ماهاتما غاندي يعرفه الجميع في الغرب، لكن القليلين يعرفون شخصية مسلمة كبادشاه خان. فهذا المسلم حرك الآلاف في باكستان للقيام بمظاهرات سلمية وكان من أقرب المتعاونين مع غاندي كما إنه سبق ورشح لجائزة نوبل. إن وسائل الإعلام الألمانية تهتم أكثر وبشكل مكثف بالعمليات الانتحارية التي ينفذها بعض المسلمين المتشددين، ونادرًا ما تهتم بالحديث عن العمل النضالي السلمي؛ وحتى في أوساط العديد من المنظمات الإسلامية، مثل المظاهرات السلمية والإضراب عن الطعام. إن التاريخ التكويني لصورة الإسلام في وسائل الإعلام الألمانية يظهر قلة الاهتمام بالإسلام كدين وبتعدد أشكال التعبير الاجتماعي داخل المجتمعات الإسلامية. إنه نفس ما يمكن أن نلاحظه في علاقة وسائل الإعلام الألمانية مع اليهودية والتي يتم اختزالها في الهولوكست والصهيونية. إن الاهتمام الإعلامي يركز بشكل كبير على الوجوه الراديكالية للإسلام، ديانية يبدو أن دورها المنوط بها هو أن تمثل الأطروحة الإيديولوجية الراديكالية المعارضة للمجتمع الغربي. ومرة أخرى يظهر لنا كيف تمّت إعادة إنتاج أطروحة هنتنغتون عن صراع الحضارات إعلاميًا.

ويبدو أنه لا يوجد إلا حلان للخروج من هذه الوضعية: إما أن يختفي الإسلام السياسي من الخشبة، وهو ما يعتبره كتاب مثل جيل كيبل أمرًا ممكنًا. وبذلك ستفقد وسائل الإعلام الألمانية المحفز الموضوعي وسيختفي الإسلام عن الساحة الإعلامية، ليعبد ذلك الطريق لربما لصور إيجابية جديدة عن الشرق. أو أن القوى الاجتماعية المنخرطة في المجال الإعلامي ستنجح في خلق خطاب أكثر موضوعية حول الإسلام.

إن التطور الأول يرتبط بواقع أن الإسلام يحظى بأهمية كبيرة في الخطاب الإعلامي الراهن، وهو ما لا يمكن أن نقول عنه من وجهة نظر

تاريخية بأنه مكون دائم لهذا الخطاب. فقبل الثورة الإيرانية لم تهتم وسائل الإعلام الألمانية والغربية إلا في ما ندر بقضايا الإسلام، ما عدا بعض الاستثناءات القليلة مثل الحج ورمضان. إن التغطية الإعلامية للشرق لم يكن لها علاقة بالإسلام، لكنها كانت تعالج مواضيع وأحداث متعددة، ففي الخمسينيات مثلًا كان يسود الاستشراق الغرائبي وسائل الإعلام الألمانية، مثل علاقات الحب لشاه إيران محمد رضا بهلوي أو الآغا خان التي احتلت العناوين الكبرى لمجلات شبيغل وشتيرن. طبعًا كان الأمر يتعلق بكليشيهات، لكنها كانت مسلية وتمّ تقبلها بشكل إيجابي. لكن التغطية الإعلامية للشرق والتي كانت تقوم على التسلية اختفت لتترك المكان لموجات من الصدمات تمتد من حرب الأيام الستة إلى الثورة الإيرانية وحتى الحادي عشر من سبتمبر 2001.

وخلال حديثنا عن صورة الإسلام في وسائل الإعلام لا يجب أن نغفل بأنها لا تمثل إلا جزءًا بسيطًا من التغطية الإعلامية الألمانية للشرق، وهذه التغطية عرفت تقلبات كبيرة على مستوى المضمون. لكن هناك عنصرين أساسيين يؤكدان بأن الصورة العدائية للإسلام في وسائل الإعلام الألمانية ليست بالظاهرة الثابتة:

إن صورة الإسلام، كما بينا أعلاه، تقلّبت في الخطاب الإعلامي. لكن مقارنة بين المرحلة السابقة على الثورة الإيرانية واللاحقة، تؤكد بأن صورة الإسلام كعدو ترتبط أكثر بالمراحل التي تشهد انتشارًا للإسلام السياسي.

وحتى في ظل الحقبة المسيسة لصورة الإسلام، وفي هذا السياق من الثورة الإيرانية وحتى يومنا هذا، يمكن الحديث عن وجود تيارات مختلفة داخل الخطاب الإعلامي الألماني مرتبطة باختلاف مشاربها السياسية من يمين ويسار. ويمكن التدليل على هذه الاختلافات بالنقاشات التي دارت حول قضية سلمان رشدي أو المستشرقة أنا ماري شيمل أو خلال أزمة الصور الكاريكاتورية مؤخرًا. إن ذلك يؤكد على اختلاف الحساسيات بشأن هذه القضية. فاحترام الرموز الدينية لدى المعسكر المحافظ أكبر منها لدى

المعسكر اليساري التقدمي. كما إن هذه الاختلافات تفتح الباب أمام التقاليد الصغيرة للاستشراق الألماني حتى تعبر عن نفسها في وسائل الإعلام الألمانية.

لكن من المشكوك فيه أن يساهم هذا الانفتاح القصير لوسائل الإعلام على صور مختلفة عن الإسلام في تنوير للمجتمع، لأن هذه الخطابات تنحصر فقط في إطار النخبة ولا تبلغ الصحافة الشعبية. لكن يظهر الطلب الكبير على فروع الاستشراق وفروع أخرى مماثلة، علاوة على كثرة المؤتمرات التي تعقد حول الإسلام وتنظمها مؤسسات عامة، بأن هناك أقلية أو نخبة متعلمة، تتشكل ضد الاتجاه العام.

لن تكون دراسة صورة الإسلام في الإعلام الألماني بعيدًا عن السياق الألماني العالم وتصوره عن الإسلام بالمجدية. فالأسباب البنيوية التي قادت إلى التغطية الإعلامية السائدة للإسلام، لا تعود إلا بشكل جزئي إلى وسائل الإعلام. فمن وجهة نظر تاريخية، يسهل علينا كثيرًا أن نوضح بأن أغلب التصورات السلبية في وسائل الإعلام عن الإسلام تخترق المجال الثقافي الألماني منذ عقود. فمقارنة سانكرونية (تزامنية) بين الصور الإعلامية ودوائر اجتماعية أخرى، صورة الإسلام في المجال السياسي، في المؤسسات التعليمية، لدى الكنائس ونخب ثقافية أخرى، وأيضًا، وهو ما لا يجب تجاهله اليوم، في الخطاب الشعبوي عن الإسلام الذي ينتشر على صفحات الإنترنت، مقارنة من هذا النوع ستظهر بسرعة بأن وسائل الإعلام من تلفزيون وراديو وصحف تمثل جزءًا فقط من مجتمع معرفي متكامل، ينزع في أغلبيته إلى المحافظة على الإسلام كعدو للحداثة. ويمكن، من وجهة نظر نظرية العودة بالتأثيرات التي تمس المضامين الإعلامية إلى ثلاثة:

المستوى الأصغر: تأثيرات الأفراد العاملين في الصحافة، خصوصًا الصحفيين منهم، فتربيتهم الفردية والمهنية تجد صدى لها في الإنتاج الإعلامي.

المستوى الوسيط: التأثيرات الصادرة عن المؤسسات الإعلامية، مصادرها، سيروراتها وتفاعلاتها الاجتماعية، والتي تختلف أيضًا من حيث نوعيتها كما هو الحال في ثنائية القنوات الخاصة وقنوات الخدمة العامة.

المستوى الأكبر: تأثيرات المجتمع على وسائل الإعلام، وهنا يتوجب التمييز بين التفاعل مع أنظمة المحيط (مثلا آراء المواطنين والنخب) ومحيط الأنظمة (مثلًا النظام السياسي والاقتصادي).

لكن نقد صورة الإسلام في وسائل الإعلام تمركز في العقود الأخيرة على المستوى النظري الأصغر. لقد عرفت كليشيهات مشاهير الصحفيين الألمان نقدًا قويًا في التسعينيات، وعلى رأسهم بيتر شولاتور وغرهارد كونتسلمان، اللذان سيطرا على التقارير الإخبارية الألمانية عن الشرق الأوسط خلال عقود. فالسلسلة التلفزيونية «سيف الإسلام» لبيتر شولاتور خلال حرب الخليج 1991 يظهر عنوانها سيطرة الرؤى الثقافوية والجوهرانية (الإسلام كفاعل، وحدة الإسلام إلخ). وأكدت دراسات أخرى بأن الفرضية التي تقول بتأثر الصحفيين الألمان بالكليشيهات الشخصية في تقاريرهم الصحفية المتعلقة بالعالم الإسلامي، تتأكد أيضًا في عمل صحفيين آخرين. ويمكن البحث عن أحد أسباب السيطرة الإيديولوجية على العمل الصحفي في واقع أن تخصصات الصحافة لا تصحح تلك الكليشيهات التي يتلقاها الصحفي في أسرته ومدرسته وفي بيئته الاجتماعية ففي الوقت الذي يتعلم فيه الصحفيون المبادئ العامة للمهنة مثل الحياد والموضوعية والتوازن، تعوزهم في الغالب الخلفية المعرفية لكي يطوروا وجهات نظر بديلة عن الإسلام تسمح لهم بتقديم تغطية إعلامية متعددة، نقدية وأخلاقية. لكن، لا وجود لمؤسسة ألمانية واحدة في ميدان الصحافة تقدم لطلبتها تكوينًا علميًا حول الإسلام. بل إن التقارير الصحفية عن الخارج تعاني خصوصًا من نقص كبير. مما يؤثر أيضًا على التكوين الصحفي. ولهذا يتوجب بحث التخصصات الصحفية ومقدار المعرفة التي تقدمها للطلبة كما إن ما يتعلق بالإسلام في تخصص العلوم السياسية يختلف من جامعة لأخرى بشكل كبير. لكن الدراسات المتعلقة بالإسلام تظل لدى الصحفيين الألمان موضوعًا جانبيًا.

إن الرؤى النظرية الفردية التي تصدر عن الصحفيين، لا تقدم توضيحات كافية للوضع الحالي للإسلام في وسائل الإعلام الألمانية. ففي نظرية الصحافة يتساءلون منذ زمن، عما إذا كان الفرد من يتحكم بالمؤسسة الإعلامية أم العكس في ما يتعلق باستعمال النفوذ؟ إن سبب القلق يكمن في الطابع الخاص لمهنة الصحافة اليوم، التي إما أن تمارس كمهنة حرة أو كوظيفة. ففي الوقت الذي تلتزم فيه مهنة الصحافة بالمعايير الأخلاقية الخاصة بها، شأنها في ذلك شأن بقية المهن، وتشهد تطورًا كبيرًا للمجالس الصحفية والجمعيات المهنية التي توجهها، فإن المؤسسة الإعلامية هي التي تمنح المهنة الصحفية إطارها المادي، الذي بدونه لا يمكنها النشر، وبعبارة أخرى: إن الشركة الإعلامية ترتبط بالقدرات الخلاقة، الثقافية واللغوية لصحفييها، إلا أنه يمكنها التهديد بفرض عقوبات مادية في حال ما انحرف صحفيوها عن الخط المرسوم لهم، ما يدفع الصحفيين إلى استباق ذلك وممارسة الرقابة الذاتية. بل حتى أكثر الصحفيين تنورًا، يمكنه أن ينهزم أمام الشركة الإعلامية، خصوصًا إذا كانت القرارت التجارية لشركة إعلامية ما تمضي في اتجاه آخر. انطلاقًا من هذا الواقع يمكن أيضًا شرح انتهاء فترة سيطرة مجموعة قليلة من الصحفيين الذين كانوا يعملون في الخارج منذ عقود؛ لأن المنتوج الإعلامي ما برح يزداد كما إنه يتوفر على عدد كبير من الصحفيين في مجال الصحافة المطبوعة والإلكترونية، يسهم في تشكيل صورة الإسلام، لكن من ناحية أخرى لا يمكننا ملاحظة ارتفاع في نسبة الحرية الفردية. فالمواضيع القديمة ونماذج الخطابات المتعلقة بصورة الإسلام تستمر بالعمل في ظل شروط تتجدد باستمرار.بل حتى ارتفاع عدد المتخصصين في اللغة العربية والاستشراق وارتفاع عدد المهاجرين من أصول مسلمة، لم يغير جوهريًا من واقع الأمر. فمن جهة تظل تلك المجموعات المذكورة أعلاه أقلية صغيرة ومن جهة أخرى تخضع هي الأخرى لمصالح تنظيمية وضغوط. فمجلة مثل «شتيرن» والتي استكتبت في السنوات الأخيرة مجموعة من المستشرقين، يتوجب عليها في نهاية المطاف

أن تحقق مبيعات في السوق وأن تثبت ذاتها. وبسبب الأزمة التي تعاني منها الصحف، والتي دفعتها إلى أن تنحو درب الصحف الصفراء، تتراجع الحريات التي تمّ تحقيقها عبر المهنية والكفاءة. ولا شيء يضير صورة الإسلام في الإعلام الألماني ويخضعه لنظرة أحادية سلبية مثل واقع أن القيمة الخبرية: «نزاع» تستمر في العمل والتأثير بشكل نسقي في وسائل الإعلام، وإن تغير الصحفيون. إن منطق السوق يؤثر أيضًا في مجالات أخرى ويقف مثلًا وراء تراجع الموارد المالية للمراسلين الصحفيين في الخارج أو خلف اعتماد أكبر على خدمات وكالات الأنباء كمصدر خارجي للمعلومات. إن وكالات الأنباء هذه والمصادر الأخرى للتغطية الإعلامية هي من تقف خلف الصورة الأحادية للإسلام في وسائل الإعلام الألمانية وخلف اجترار المواضيع نفسها ونماذج الاستدلال ذاتها. إن وكالات الأنباء تساهم مساهمة فعالة في بناء «حوار عمومي» عبر ما تقدمه من مواضيع ومواد أساسية، لكن تشكل وتكون هذا الحوار مهدد بسبب الاختلاف الكبير في المواضيع وبسبب تعريف راديكالي للمصالح الصحفية الخاصة. كما أن الخطر قائم في الآن نفسه وبسبب الإكراهات المادية وتلك المتعلقة بالزمن، أن لا تقوم وسائل الإعلام ببحث المصادر الثانوية للوكالات وأن تغفل تأويلها بشكل متعدد وجذري. إن طقوس النقل داخل الصحافة، والتي كان يصطلح عليها وفي لغة تجميلية داخل علم التواصل: secondary gatekeeping ليست حاضرة فقط في ما يتعلق بصورة الإسلام، بل إنها تساهم في التكلس المضموني للمهنة، وهو ما ينتقده اليوم، وبصراحة، صحفيون كثيرون. يضاف إلى ذلك عامل آخر، يتم تجاهله غالبًا. فالصحفيون لا يرتبطون فقط بمصادر خارجية للمعلومات، ولكن أيضًا، وبشكل كبير، بأنفسهم وقناعاتهم. فداخل الصحافة نجد آراء صحفية مسيطرة؛ وكما تؤكد الأبحاث الميدانية التي تنظم باستمرار، فإن مجلات وصحفًا مثل «دير شبيغل» و«زود دويتشه تسايتونغ» وقبل سنوات صحيفة «بيلد» (الشعبية الواسعة الانتشار) هي التي تحدد الخط العام للمواضيع والآراء التي يتم إعادة إنتاجها من طرف

بقية وسائل الإعلام. طبعًا فإن التوجه إلى الاهتمام بالمواضيع التي تطرحها وسائل الإعلام الرائدة لا يحول دون اتخاذ موقف خاص، يرتبط باختلاف وجهات النظر لدى وسائل الإعلام وارتباط ذلك بالبيئة المقسمة بين يمين ويسار. إلا أن المواضيع التي تطرحها وسائل الإعلام الرائدة، مثل تلك التي تصنع عناوين «دير شبيغل» تؤثر في الرأي العام، في حين تموت بسرعة تلك المواضيع التي يتم تجاهلها. وفي السنوات الأخيرة ساهم عنوان على صفحة «دير شبيغل» الرئيسية «مكة ألمانيا: الأسلمة الصامتة» في تأكيد صورة أن ألمانيا تتعرض لمشروع أسلمة. ولقد أكدت دراسات كثيرة بأن «دير شبيغل» تحبذ ربط الإسلام بالمواضيع الكلاسيكية السلبية مثل العنف والإرهاب والقمع السائدة في المجتمعات الإسلامية إلى جانب التأثيرات الصادرة عن وكالات الأنباء والصحف الرائدة، تعمل أيضًا بداخل المنظمات الإعلامية سلطات تراتبية متعددة، والتي غالبًا، وإذا ما نظرنا إليها نظرة حرفية، ما تلعب دورًا إشكاليًا. فالبحث الميداني أكد بأن هذه السلطات تلعب دورًا كبيرًا في الصحف الكبرى والمجلات السياسية في صياغة الخبر اليومي عن الإسلام. (وهو ما لا يعني بالضرورة أن خبراء في مجال الإسلام من يقومون بذلك داخل هذه الصحف) فخلال الأزمات الكبرى والنقاشات المركزية التي تتمحور حول الإسلام، مثلا قضية سلمان رشدي وأزمة الرسوم الكاريكاتورية وما بعد عمليات الحادي عشر من سبتمبر، طلع علينا رؤساء تحرير الصحف الكبرى بافتتاحيات، مبرزين دورهم كحماة لخطاب نقدي اتجاه الإسلام؛ وفي أغلب الأحيان خطاب معمم يساهم في تثبيت الصورة الاجتماعية القائمة حول الإسلام، سواء تعلق الأمر برئيس تحرير صحيفة «دي تسايت» الأسبوعية ثيو زومر خلال أزمة رشدي، الذي حذر من «تأثير الثقافات الأجنبية» على أغلبية المجتمع أو زميله في صحيفة «فرانكفورته ألغمايته تسايتونغ» (المعروفة برصانتها) فرانك شيرماخر الذي ربط، بعد مرور عشرين سنة على ما كتب زومر، بين شباب المسلمين في ألمانيا وانتشار الجريمة بين الشباب في ألمانيا. إنه النموذج ذاته

الذي تسير عليه القوة المحافظة داخل المجتمع من أجل حماية سيطرتها الصحفية في اللحظات الحاسمة. العنوان والافتتاحية يتضمنان نقدا معمما للإسلام، وفي الصفحة الثالثة، إذا كنا محظوظين، نقرأ أيضًا مقالا مختلف النبرة عن الأول، وفي أحايين أخرى، وهذه لا ريب مفاجأة، نقرأ أيضًا مقالًا ثالثًا لمتخصص في الملحق الثقافي للجريدة. تلك هي نقاط القوة التي يمكن ملاحظتها أحيانا ونقاط الضعف أيضًا والتي تعيد إنتاجها صحافة غير متخصصة. وتتم دعم سيطرة هذا الخطاب عبر شبكة من العلاقات غير الرسمية والتي تسود بين بعض وسائل الإعلام والمثقفين الناجحين في سوق الكتاب والصحف ووسائل الإعلام، والذين يحظون بتقدير كبير لدى المسؤولين عن وسائل الإعلام، الذين يسمحون لهم في أغلب الأحيان بالتعبير عن مواقفهم النقدية اتجاه الإسلام. فوسائل الإعلام تحتاج إلى النخب المثقفة من أجل شرعنة خطابها، إلى تلك النخب التي لا ترتبط بعلاقات مع أنظمة اجتماعية أخرى (مثل الأحزاب والكنائس)، من أجل الحفاظ على هالة الاستقلال العقلي. إنهم يمثلون شيوخ الخطاب العام. لكن المشكل في هذه العلاقات هو أن أغلبية أولئك المثقفين المشاهير لا ينحدرون من النظام العلمي القائم، بل هم في الأغلب كتاب مستقلون بدون انتماء أكاديمي. إن هذا لا يحط بالضرورة من قيمة تحليلاتهم المتميزة في الأغلب، لكن لا توجد ضمانة بأن أبحاثهم وأطروحاتهم محيطة بنتائج الأبحاث العلمية وفي ما يتعلق بصورة الإسلام في ألمانيا أدلى مثقفون يساريون بدلوهم في السنوات الأخيرة ودأبوا على توجيه سهام نقدهم للإسلام، مثل أليس شفارتسه، رالف جيوردانو، هنريك برودر، هانس ماغنوس إنسنسبرغر أو غونتر فالراف. والمثير في هذا الأمر أن الشخصيات التقدمية الرائدة في مجال النقد الاجتماعي تقتسم الآراء نفسها في ما يتعلق بالإسلام مع المحافظين، الذين يريدون فرض وجهة نظر مسيحية (أو مسيحية - يهودية) على السياسة والمجتمع في الغرب. نلمس الرؤية هذه منذ عقود عند شخصيات كبرى في الكنيسة الأنغليكانية ولدى قادة سياسيين أيضًا من هيلموت كول وحتى

هيلموت شميدث (مثلًا في ما يتعلق بانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي). هنريك برودر يحذر في «شبيغل» وفي كتبه أيضًا بشكل سطحي من «الاستسلام» أمام الإسلام. رالف جيوردانو يعارض بناء المساجد، لأنه يرى أن اندماج المسلمين بالمجتمع الألماني فشل. أليس شفارتسه تتحدث عن تغلغل إسلامي في النظام القانوني الألماني. إن الأسباب التي دفعت هؤلاء المفكرين، الذين عرفوا في السابق بدفاعهم عن قيم التسامح والتحرر، إلى تبني مواقف يمينية – محافظة هي لا ريب كثيرة، لكنها تعود خصوصًا إلى أنهم يرفضون التهديد الذي تتعرض له القيم التي ناضلوا من أجلها (مثل التحرر، والتصالح مع اليهود) من طرف مهاجرين هم أكثر محافظة. لكن هذا الموقف يغفل أن المجال الديمقراطي العام ما برح يتجدد وأنه من خلال ذلك يلعب دورًا اجتماعيًا موحدًا. إن الرأي السائد لدى النخبة الحاكمة له تأثير كبير على صورة الإسلام في الإعلام، وهو ما يعني أيضًا ضرورة الدخول في حوار مكثف مع هذه الدوائر حول الإسلام، حوار يتجاوز القضايا المثيرة. طبعًا هناك عدد كبير من الأصوات الإعلامية التي تدافع عن صورة متوازنة عن الإسلام، أفكر مثلًا بالمثقف الإيراني – الألماني نويد كرماني. لكن مثل هذه الشخصيات لا تمتلك الشهرة نفسها والحضور نفسه والتأثير ذاته شأن المفكرين المذكورين أعلاه.

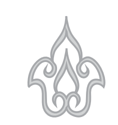
إذا كنا في تفكيرنا في دور النخب الفكرية قد أحطنا بالجانب الماكرونظري، يتوجب علينا على الرغم من ذلك أن نتساءل عن تأثير النظام السياسي مثلًا على صورة الإسلام في الإعلام. إن النظام السياسي يمثل، في لغة نظرية، النظام المحيط بالنسبة لوسائل الإعلام. إن السياقات هنا متعددة، فعديدة هي التصريحات القوية للسياسيين حول الإسلام التي عرفت طريقها إلى وسائل الإعلام. أفكر هنا بالتصريحات الكثيرة لوزير الداخلية السابق فولفغانغ شويبله حول الخطر الإرهابي مثلا الذي يمكن أن يصدر عن معتنقي الإسلام في ألمانيا. إن هناك أمثلة كثيرة عن هذه الكليشيهات والصور العدائية في المجال السياسي، مثل تصريحات وزير الداخلية السابق

في ولاية بافاريا غونثر بيكشتاين حول «طريقة البناء التركية» للمساجد والتي في نظره لا يمكن «لأقل الناس إحساسا» أن يتفق معها. لكن مع ذلك لا نلحظ إجماعًا في الخطاب السياسي العام على الخوف من الإسلام. إذ لا نصادف فقط تلك المواقف الداعية إلى تعامل متوازن مع الإسلام، مثل مواقف الرئيسين الألمانيين السابقين هيرتسوغ وراو. ولكن أيضًا عشرات من المواقف اتجاه الإسلام صادرة عن معسكرات سياسية مختلفة، والتي، إلى جانب النقد التعميمي، تتحلى أيضًا بالاحترام والاستعداد للحوار. إن مبادرة وزير الداخلية السابق فولفغانغ شويبله المعروفة بمؤتمر الإسلام هدفت إلى دعم الاعتراف الاجتماعي بالإسلام. إن شويبله يمثل براديغميا ثقافة المؤسسة السياسية، التي من جهة تستغل صورة أحادية البعد عن الإسلام، ومن جهة أخرى تبحث عن تحسين العلاقات مع المسلمين والاعتراف بالإسلام في ألمانيا. إن هذا الأسلوب البراغماتي للنخب السياسية يشير إلى أن السياسة الخارجية للنظام السياسي تقوم على علاقات جيدة مع عديد من الدول الإسلامية وأن هذا النظام من جهة أخرى يملك علاقة مع الجماعات المسلمة داخل البلاد، أو على الأقل مع الجانب التنظيمي منها. لقد أكد الباحث الألماني يوخن هيبلر، وهو يشير إلى السياسة الأمريكية، على ثنائية وظيفية مماثلة. فالإسلام «كعدو» يقول هيبلر، ليس أدلوجة دائمة للسياسة الأمريكية، بل يتم اعتماده كعدو إذا ما تطلب الأمر حشد المجتمع الأمريكي خلال حرب ضد دولة مسلمة. إن ما يؤكده هذا التحليل هو التعايش بين صورة عدائية للإسلام مبطنة في الإعلام ولدى الرأي العام مع نظام سياسي متنور وعقلاني. إن هذا التحليل الأساسي يدعمه تعدد التصريحات بخصوص الإسلام في النظام السياسي الألماني أيضًا، لكن يتوجب مع ذلك، استنادًا إلى وجهات نظر أخرى، تنسيبه وتكملته. أولًا هناك أمثلة على قدرة وسائل الإعلام على قلب توجهات الفعل السياسي: مثلًا كما حدث خلال ما سمي «بالحوار النقدي» بين الحكومة الألمانية وإيران في التسعينيات، إذ ساهم انتشار شعور سلبي داخل أوساط الرأي العام في إرغام الحكومة

الألمانية على وقف الحوار. ثانيًا، لا نملك أبحاثا حتى اليوم تؤكد الدور الذي يمكن أن يلعبه الخوف من الإسلام لدى سياسيين أفراد في قراراتهم السياسية. إن التصور عن النظام السياسي وعن الأشخاص العاملين بداخله كفاعلين عقلانيين يظل إشكاليًا على المستوى النظري، لأن القيم والرؤى والتنشئة الاجتماعية كلها جزء من عملية اتخاذ القرار السياسي. ثالثًا، إن الاستغلال السياسي للصورة السلبية عن الإسلام لا يحدث كليًا بشكل اعتباطي أو نفعي كما يقول هيبلر، بل هناك عوامل سياسية وإيديولوجية تساعد على ذلك: مثل وجود إسلام أصولي أو انتشار أفكار صراع الحضارات كما دافع عنها صامويل هنتنغتون، فبدون أصولية وبدون الأفكار الغربية عن صراع الحضارات على طريقة صامويل هنتنغتون، لم يكن لصورة الإسلام أن تظهر بذلك الشكل المبالغ فيه في وسائل الإعلام الألمانية إن الجانب الأخير يمكن اعتباره كعامل مرتبط بروح الزمن، ساهمت في تكوينه بقوة وسائل الإعلام أيضًا. أما الجانب الأخير لشروط تكون صورة الإسلام الحالية في وسائل الإعلام الألمانية فيتوجب تسليط الضوء عليه عبر دراسة علاقات التأثير والتأثر بين وسائل الإعلام والمجتمع. إن السؤال المطروح هو هل تشتغل وسائل الإعلام الراهنة في بيئة مدنية يمكن اعتبارها، في ما يتعلق بالإسلام، إلى حد ما متنورة. إن مجتمعًا مدنيًا نقديًا ومتعددًا لن يسمح لوسائل الإعلام من راديو وصحافة وتلفزيون بإشاعة وجهات نظر تبسيطية كما إنه سيعمل على تحفيز وسائل الإعلام على الدخول في نقاشات تعددية. لكن رب سائل: كيف يمكن تطوير صحافة متوازنة إذا كانت كتب ثقافوية قدحية مثل «الغضب والكبرياء» لأوريانا فلاتشي أو «صراع الحضارات» لصامويل هنتنغتون تحقق مبيعات كبيرة في كل كشك من أكشاك محطات القطارات؟

إن وضع المجتمع المدني معقد بشكل لا يمكننا من تقديم جواب شاف على السؤال المطروح. إن استطلاعات الرأي تؤكد بأن الخوف من الإسلام ورفضه منتشر عند ما يقرب من ثلثي المجتمع الألماني وبشكل

كبير. وقد أكدت الأبحاث التي درست الكتب المدرسية في الثمانينيات نقصًا فاضحًا في التعريف بالإسلام داخل المدارس الألمانية. وقد حصل تحسن في مدارس بعض الولايات، لكنه يحتاج إلى تقييم شامل. إن المدرسة هي المكان الذي يتكون فيه مستهلك الإعلام النقدي أو لًا يتكون. وهنا يتوجب وضع الأسس الثقافية لفهم نقدي ومتعدد للإسلام. إن المجتمع التعليمي الألماني، وجزئيًا مجتمع المعرفة، ما زالا في البداية، في ما يتعلق بتطوير معرفة علمية بالثقافات الأخرى، معرفة يكون بمقدورها أيضًا أن تفرض نفسها ضد صورة الإسلام المتجذرة في التراث الثقافي، ويكفي هنا أن نفكر بسفسطة مارتين لوثر عن الإسلام أو تلقي ماكس فيبر له لكن لا نعرف إذا كانت العولمة ستساهم في تحقيق ذلك. الناس يسافرون كثيرًا، لكن من المشكوك فيه أن تساهم السياحة في تجاوز الكليشيهات، لأن الحاسم في هذا السياق، طبيعة اللقاء بالثقافة الأجنبية. هل يتعلق الأمر بلقاء مع الطبيعة ومع الثقافة القديمة (الأهرامات)؟ وإذا كان اللقاء مع سكان البلد، فكيف يتم بناؤه على مستوى تواصلي؟ لكن يبدو أن إمكانيات أخرى للتفاعل أكثر نجاعة في هذا السياق، ومن ذلك تشكل رأي عام على الإنترنت، يسمح بنشر أفكار وآراء أخرى غير تلك السائدة. فمنذ اليوم نلحظ انتشار معلومات، لا تهتم بها وسائل الإعلام الكلاسيكية، على صفحات الإنترنت، لكن لا يجب مع ذلك نسيان أن الإنترنت نفسه يمثل مجالًا واسعًا لفوبيا متطرفة من الإسلام.



ضوابط وتحولات العلاقات بين العالم العربي ومنطقة البلقان

إعداد: خالد شيات
مراجعة: عبد النور خراقي

مقدمة

تعتبر منطقة البلقان جغرافيًا منطقة أوروبية، سواء بالمفهوم الجغرافي أو الاستراتيجي، لكنها أيضًا كانت وما زالت منطقة تماس حضاري مع الثقافة الإسلامية؛ فقد كانت منذ عهد الحكم العثماني تابعة للنفوذ الثقافي الإسلامي ديانة وممارسة، مع التأكيد على الخصوصيات التي كفلها الإسلام كديانة سمحة، لتفرد الثقافات المحلية. ومن هذا المنطلق شهدت هذه المنطقة قلاقل سياسية عديدة مرتبطة أساسًا بالصراع الحضاري بين الثقافتين الإسلامية التي يحملها عدد من المجموعات القاطنة بالمنطقة والثقافة الغربية المسيحية بكل تحولاتها، على اعتبار أن التواصل الحضاري كان في شق قليل منه يرتبط بمفهوم الخضوع الذي مثلته السلطة، ولا سيما في إطار الدولة الوطنية بعد صراعات سياسية مريرة.

والحروب التي شهدتها المنطقة تاريخيًا عديدة، وهي حروب قائمة على محرك النوع المتمثل في التفرد الثقافي المبني على الدين والاختلاف النمطي بين الدين الإسلامي والدين المسيحي، فالقبول الذي ووجهت به المسيحية باعتبارها ديانة قارة لم يحظ به الدين الإسلامي لاعتبارات عدة؛ أهمها توازيه مع مفهوم «الفتح» الذي رافق مرحلة الهيمنة الإمبراطورية العثمانية، ثم كان مشجبًا لتصورات شوفينية ضيقة في الصراعات التي عرفتها المنطقة

مؤخرًا، لذلك بقيت العلاقات التي تجمع المنطقة مترنحة بين بعدين منذ آخر حرب استرداد أوروبية في بداية القرن العشرين؛ من جهة هناك العنصر الثقافي «الإسلامي» الذي يميل لتكريس التوازن مع القوى المحلية بالاتجاه نحو الدول الإسلامية- وهناك من جانب آخر العنصر «المسيحي» الذي يرى في الامتداد الثقافي الأوروبي حماية من التآكل الذي يمكن أن يمس نسيجه الثقافي العام المرتبط بمصالح متداخلة رعتها على العموم قوتان؛ القوة الروسية لاعتبارات ثقافية ضيقة، والقوى الأوروبية بعد الوحدة التي تقوم بالأساس على قيم سلمية. في حين استمرت تركيا الحامي والوسيط الثقافي الذي يحمي المجال الثقافي الإسلامي، مع التأكيد على أن التفرقة بين الإسلامي والمسيحي ليس تفريقًا دينيًا بل هو تمييز ثقافي صرف. ولقد كانت الدول العربية على العموم متأثرة بهذا النسق وهو ما جعلها لا تطور بشكل كبير ومتناسق علاقات مترابطة مع «فضاء» البلقان.

لقد كانت دائمًا الحرب منطلقًا لتحليل الترابط داخل هذا الفضاء والمنطقة التي كانت في قلب الصراع الأوروبي سواء في الحرب العالمية الأولى أم في الحرب العالمية الثانية، مع تراجع الدور الذي قامت به القوة العثمانية لحماية الثقافة الإسلامية بعد ذلك، ولكن الانصهار في قالب الدولة الوطنية جعل الصراع الحضاري يتراجع بشكل حاد مع غلبة مفاهيم المواطنة كقيمة للدولة الوطنية، خاصة في إطار الحرب الباردة[1].

لكن الحرب، في بعدها الحضاري، ستعود مع الحرب التي واكبت تفكك الاتحاد اليوغسلافي السابق مع انهيار المعسكر الشرقي، وأصبحت بذلك تتداخل براديغمات التحليل بين معطيين مستقرين؛ المعطى الثقافي الذي

(1) لقد كان ما يمكن تسميته بحرب الاسترداد بالنسبة للثقافة الأوروبية عاملاً محوريًا في تفسير الحرب لكنه تحول في بداية القرن العشرين قبيل الحرب العالمية الأولى وأصبحت له معايير متعددة تدور بالأساس حول المصالح المرتبطة ببناء الدول القومية التي كانت تسبح في محيط الإمبراطوريات المتعددة؛ لقد كان التحالف بداية بأسس حضارية صرفة حيث جمع كلا من صربيا واليونان وبلغاريا والجبل الأسود، لصد العثمانيين عن المنطقة، وما لبث أن تحول مع عدم الرضا بالتوزيع الجغرافي بعد دحر القوة العثمانية من المنطقة إلى المعطى المصلحي الصرف، وقد كان رد فعل العثمانيين بعد ذلك باستغلال التفرقة الإثنية ومعاودة التواجد بعدما فقدت الإمبراطورية أجزاء من أراضيها.

حد من البعد الحضاري المبني على الصراع الديني بين المسلمين وغيرهم في المنطقة، والمعطى المصلحي الذي تفاعل مع توجهات متباينة وغير واضحة لقوى دولية وإقليمية كالاتحاد الأوروبي وروسيا والولايات المتحدة وحتى تركيا، في حين بقيت الدول العربية بعيدة عن التأثير الفعلي في الأحداث، وهو الأمر الذي أثر على سياساتها بعد ذلك في المنطقة وأثر على درجات الترابط المتفاوتة بين دولة عربية وأخرى، وبين المنطقة والدول العربية ككل.

ويمكن القول إن العلاقات بين منطقة البلقان والعالم الإسلامي عمومًا والعالم العربي على وجه التحديد تقوم على فرضية «الحماية الثقافية»، ذلك أننا نلاحظ أن التقارب يشتد مع التأزم الثقافي ويتراخى مع الاستقرار السياسي بالمنطقة وتكون أدواته في الغالب ثقافية واقتصادية، لكن مع الإقرار بدور ثانوي لتعميق الترابط الاستراتيجي مع القوى الإقليمية والدولية خاصة الاتحاد الأوروبي وروسيا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية.

وهذه الفرضية تحتم علينا كباحثين مقاربة العلاقات العربية-البلقانية في بداية القرن الحادي والعشرين من خلال فهم معطيات التشابك بين الجانبين بعيدًا عن معطى الانتماء الديني لفرض ترابط ثقافي وحضاري فعال يمكن من خلاله أن تكون المنطقة جسرًا للعلاقات بين الثقافتين الإسلامية والمسيحية من جهة، ورابطًا للتواصل الحضاري العام من خلال تجاوز مفهوم الأزمة لتدبير العلاقات بين الجانبين.

هل تستطيع الدول العربية، فرادى وجماعات، أن تجدد تصوراتها ومقارباتها لتحديد سياسة خارجية مبنية على أسس صلبة تتجاوز الإطار التقليدي القائم على التقارب الثقافي والانتماء الهوياتي، خاصة أن البلقان منطقة لا تمثل فقط الهوية الثقافية الإسلامية بل هي أيضًا مستقبل التقارب الحضاري القائم على الأبعاد السياسية والاقتصادية والثقافية؟

أولًا: محددات الترابط بين العالم العربي ومنطقة البلقان:

أثرت الحرب على الترابط بين العالم العربي ومنطقة البلقان بشكل كبير؛ بحيث إن التاريخ العربي الحديث يبدأ بالترابط مع المواقف التي

استدعتها الصراعات القائمة في هذه المنطقة، من جهة مثلًا كانت فكرة جامعة الدول العربية «تحريفا» للتصور الذي كان يراود بعض المفكرين في مسألة الوحدة الإسلامية، خاصة بعد التآكل الذي طال الإمبراطورية العثمانية وزوالها نهائيًا، فقد كان أول أمين عام للجامعة العربية عبد الرحمن عزام (1945-1952) قد سافر إلى تركيا وعمل مراسلًا صحفيًا وشارك في حرب البلقان مع قوات الدولة العثمانية عند قيام الحرب العالمية الأولى. كما إن استعداد الدولة العثمانية لخوض الحروب بالبلقان قبيل الحرب العالمية الأولى دفعها للتخلي عن الإمارات العربية لصالح بريطانيا منذ سنة 1911 وحتى توقيع اتفاقية لندن بتاريخ 29 يوليو (تموز) 1913، وهو ما يعد بداية لتشكل العالم العربي بعد انتهاء السيطرة العثمانية ودخوله في مرحلة جديدة آنذاك.

وتعتبر المنطلقات الأساسية للترابط بين العالم العربي ومنطقة البلقان أهم محدد يضبط العلاقات بين الجانبين، وهي محددات تتروح بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي؛ بين المحدد الهوياتي والمحدد الاستراتيجي.

1- المحدد الهوياتي

العامل الهوياتي الأساسي للترابط بين العالم العربي ومنطقة البلقان هو الدين، ولا سيما الدين الإسلامي، ودون الخوض في التفاصيل التاريخية لهذا الترابط يمكن القول إنه ما زال محركًا لفهم الصراع القائم في البلقان على الأقل من وجهة نظر العالم العربي، ولا يعني ذلك أنه محرك وحيد.

يمكن اعتبار أن جزءًا من المعركة في البلقان هو في إقرار وضع إثني يساير التوجهات الثقافية المتعددة بحكم عامل القوة والضعف كمحدد للصراع وخدمة لمصالح آنية ومستقبلية خاصة في البعد الاقتصادي؛ فبتتبع المسار المرتبط بالمنطقة يلاحظ بوضوح استعمال «الخلفية الإثنية» لتحديد مسار الصراعات؛ في المرحلة العثمانية تم إقرار الديانة الإسلامية وإعانتها ونشر تعاليمها، وفي مراحل الصراع الحديث سعت الطوائف إلى

مفهوم الاستيطان والتطهير العرقي، بحيث استعمل الصرب في آخر صراع حول كوسوفو نفس السلاح، وكان عدد المهجرين الصرب إلى كوسوفو حوالى 700 ألف شخص في حين تمّ إبعاد حوالى 800 ألف من المسلمين، وهي مسألة تشير إلى أهمية اعتماد سياسة استباقية إثنية بالخصوص للتأثير على الجغرافيا وعلى المسار العام للصراع، والحقيقة أن الأمر لا يعدو أن يكون استعمالًا إثنيًا بعيدًا عن الفهم الديني العميق الذي لا يجيز مثل هذه التصرفات، وبالتالي يمكن اختزال الصراع في الطبائع الثقافية التي تحدد التقسيم السكاني داخل المنطقة، وبذلك يزاح مفهوم الحرب الدينية عن الصراع ويعوض بوصف الحرب ذات المرتكزات الثقافية أو الهوياتية (Identity).

المقصود بالبعد الهوياتي هو الترابط الذاتي بين القضايا التي شغلت المجال الجغرافي البلقاني والتفاعل الوجداني الذي كان يقابل به، وهو ما أثر على فهم الصراع داخل العالم العربي؛ وهو يقوم على بعدين:

البعد الرسمي الذي يتأثر بالمحددات الاستراتيجية التي سنتناولها لاحقًا، وبالتالي يضبط سرعة ومجال التفاعل داخل هذه المؤثرات، ومن أمثلة ذلك التفاعل الدبلوماسي خاصة داخل منظمة التعاون الإسلامي (المؤتمر الإسلامي حينها)، حيث تمّت الدعوة لاستعمال القوة ضد التطهير الذي مارسه الصرب في إطار الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة في اجتماع بجدة في ديسمبر 1992، لكن القوة الموازية المتمثلة أساسًا في المصالح القوية لليونان وبعض الدول الأخرى ولا سيما روسيا حدّت من تفاعل الدول الإسلامية والعربية ضمنها مع مسألة الانخراط الرسمي لهذه الدول في حرب بالبلقان.

النجاح الوحيد تمثل في الدفع الذي استطاع أن يحدثه موقف مجموعة من الدول العربية والإسلامية وبعض الدول غير المنحازة التي كانت أعضاء في مجلس الأمن آنذاك والمتمثل في توسيع قوات الحماية الدولية ليشمل

مناطق أخرى غير تلك التي كان يؤطرها مشروع «فانس-أوين» والذي كان يكرس التطهير العرقي لتشمل المناطق المسلمة الثلاث، وبذلك استطاعت هذه الدول أن تساهم في هذه القوات ومنها دول عربية وهي المغرب وجيبوتي ودول أخرى ومنها الرأس الأخضر وفنزويلا.

أما البعد الشعبي أو غير الرسمي فقد كان هو البعد المباشر لتفاعل العرب مع المنطقة، لكونه لا ينضبط للمعطيات الاستراتيجية، وبالتالي أقر واقعًا وتفاعلًا خاصًا بعيدًا عن المراقبة أو التحكم السياسي في المجالين التاليين على الأقل:

- الانخراط العسكري المباشر في المعارك التي خاضتها المنطقة تحت راية الدفاع عن الدين وضد «المعتدين على المسلمين» في المنطقة خاصة الصرب منهم[1].

- الإعانات المباشرة عن طريق تقديم مختلف أنواع التضامن الإنساني المحصور في الجانب الذي يتأطر بالبعد الديني[2].

---

(1) تشكلت لجنة لسحب الجنسية التي أعطيت للمقاتلين العرب بعد اتفاقية «دايتون» للسلام الموقعة رسميًا في باريس في 14 ديسمبر 1995، وقد كان من مهام هذه اللجنة سحب جنسية حوالى 1500 شخص ممن سموا «عرب البوسنة».

وقد كان الهاجس هو تحول المنطقة بفعل تأثير العرب إلى مجال للتطرف، حتى إن هناك من ادعى أن هجمات 11 سبتمبر في الولايات المتحدة تم التخطيط لها في البوسنة.

وقد جاءت العبارات واضحة فيما يخص المقاتلين الأجانب وأسلحتهم في اتفاقية دايتون التي تمهلهم مدة شهر لمغادرة منطقة النزاع:

«Article III: Withdrawal of Foreign Forces

1- All Forces in Bosnia and Herzegovina as of the date this Annex enters into force which are not of local origin, whether or not they are legally and militarily subordinated to the Republic of Bosnia and Herzegovina, the Federation of Bosnia and Herzegovina, or Republika Srpska, shall be withdrawn together with their equipment from the territory of Bosnia and Herzegovina within thirty (30) days».

(2) من ذلك مثلاً حجم المساعدات التي قدمتها المملكة العربية السعودية والتي ناهز «حجم التبرعات التي قدمتها لمسلمي البوسنة والهرسك عن طريق الهيئة السعودية العليا إلى ذلك التاريخ 1675303727 ريالا سعوديا منها 1429518081 ريالًا سعوديًا تبرعات نقدية و245785646 ريالًا سعوديًا القيمة النقدية للتبرعات العينية كما بلغت جملة التبرعات النقدية التي قدمتها حكومة خادم الحرمين الشريفين عن طريق وزارة المالية والاقتصاد الوطني والأجهزة الأخرى في السعودية والهيئات والمؤسسات الخيرية العامة والخاصة 428565294 ريالًا سعوديًا».

راجع حوار السفير السعودي السابق فهاد عبد الله الزيد مع جريدة الشرق الأوسط بتاريخ: 03 غشت 2002.

والتساؤل الذي يطرح في هذا النسق هو هل يصلح البعد الديني وحده أن يؤطر المجال الهوياتي للترابط؟ وهل يمكن أن يكون عائقًا للتواصل ومحددًا مؤسساتيًا أو استراتيجيًا للتعامل مع منطقة البلقان؟

والجواب هو أن الدين ليس هو المحدد الوحيد للهوية بالبلقان، فهو من جهة مع المجموعات المسلمة لا يحمل نفس الصفات الثقافية، وغالبًا ما يتسم بكثير من التحرر رغم تأثره بالاتجاه السني عمومًا، ويبقى إطارًا للتقارب في مستويات روحانية ولكن أيضًا يمكن أن يكون من الناحية الاستراتيجية بعدًا معيقًا للتواصل نظرًا لما يلحق بالدين الإسلامي من صفات ونظرًا لعامل القرب الجغرافي الذي يمثله مسلمو البلقان عمومًا في أوروبا، لذلك يجب استبعاد الدين من المقاربات السياسية مع المجموعات المسلمة بالمنطقة والعمل على إيجاد بدائل حقيقية قائمة على أبعاد حضارية فعلًا لكن بمقومات واقعية.

أما العامل الثاني فهو صعوبة الاستئثار بالبعد الديني لتأثير ذلك على التوازن الذي يمكن أن تقوم به الدول العربية، خاصة تلك التي كان لها مواقف معتدلة اتجاه المجموعات الثقافية غير المسلمة، في المنطقة مستقبلًا.

2- تأثير الأدوار والوساطة الطاقية للقوى الإقليمية

من العوامل الاستراتيجية المحددة للعلاقات العربية البلقانية وجود ما يمكن أن نسميه بالوساطات التي تتمثل في بعض القوى الإقليمية بالخصوص، ودون التفصيل في كل المتدخلين الدوليين الذين يعتبرون المنطقة فضاء يعد امتدادًا لتصوراتهم الاستراتيجية الكونية، وخاصة الاتحاد الأوروبي وبعض دوله، والولايات المتحدة الأمريكية، يمكن القول إن المؤثرين الكبيرين في تحديد اتجاهات السياسة الخارجية بالمنطقة قوتين إقليميتين ما زال لهما تأثير كبير لا يمكن تفاديه لتنزيل أي سياسة خارجية عربية بالمنطقة، وهما كل من تركيا وروسيا.

أ- مستقبل الدور الروسي

تعتبر روسيا البلقان فضاء تابعًا من الناحية الاستراتيجية، فبالإضافة إلى الارتباط الثقافي والاجتماعي والديني هناك روابط استراتيجية ومصلحية كبيرة بين الطرفين ظهرت أكثر في مراحل النزاع الأخيرة باعتبار روسيا قوة إقليمية ولكن أيضًا باعتبارها عضوًا دائمًا في مجلس الأمن، حيث كانت قراراتها داعمة ومتناغمة مع مصالحها الحيوية بالمنطقة.

واعتبارًا للموقع الاستراتيجي الذي تمثله منطقة البلقان بالنسبة لروسيا فإنها تعتبر السيطرة والتفاعل الاستراتيجي مع المنطقة مسألة حيوية ومصيرية، وتتمثل أهم الخصائص التي تأخذها روسيا بعين الاعتبار في علاقتها بالمنطقة في التالي:

- التماس الجغرافي بين الحدود الجنوبية الغربية لروسيا والمنطقة؛
- اعتبارها منطقة المياه الدافئة تمثل متنفسًا استراتيجيًا على المستويين الاقتصادي والعسكري؛
- الارتباط الجغرافي مع دول الاتحاد الأوروبي والتي تعرف علاقاته مع روسيا مدًا وجزرًا عبر التحولات التي تعرفها رؤية روسيا للقضايا الاستراتيجية للمنطقة عمومًا؛
- الارتباط الثقافي الكبير القائم على الجانب الديني المتمثل في الديانة المسيحية الأرثودكسية.

لقد تعددت الأدوار الروسية في القضايا التي تعرفها ما بين الدعم الذي تتبناه لبعض حلفائها التقليديين بالمنطقة باعتبارها قوة عسكرية أو باعتبارها عضوًا دائمًا بمجلس الأمن، وهو ما حقق لها حضورًا قويًا أسس لتوازن مع القوى التقليدية الأخرى كبعض دول الاتحاد الأوروبي أو الاتحاد الأوروبي نفسه، ومع قوى دولية أخرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية[1].

(1) لقد كان حضور روسيا القوي بمجلس الأمن واعتراضها على استعمال القوة ضد يوغوسلافيا في قضية كوسوفو عاملًا محددًا لتوجه الولايات المتحدة الأمريكية لضرب يوغسلافيا «خارج الشرعية الدولية» وخارج قرارات مجلس الأمن واللجوء إلى قوة حلف الناتو.

ويعد الحضور الاقتصادي الروسي وازنًا ومحددًا كبيرًا لطبيعة التأثير الذي تمارسه على المنطقة، وتعد الطاقة واحدة من المنافذ المهمة في هذا الميدان؛ فبالإضافة إلى أنابيب الغاز وخطوط الطاقة الأخرى التي تمثل الشريان الوحيد لبعض دول المنطقة خططت روسيا لإقامة مشروع أكبر يسمى «يوجني توك» أو «خط الجنوب» بشراكة مع حليفتها صربيا التي تملك خزانا مهما من الفحم، وهو موجه لكامل أوروبا بما فيها دول البلقان، وتريد روسيا أن تستغل عامل الطاقة للدفع بمصالحها نحو أقصى المنافع[1].

وستكون روسيا في حاجة أكبر لسياسية الطاقة مقابل المصالح الاستراتيجية، خاصة مع التصور الذي يحمله الرئيس الروسي فلاديمير بوتين، والذي من خلاله يمكن أن تحافظ على مكتسباتها أو تضيف مكتسبات جديدة من خلال الضغط بورقة الطاقة خاصة في ظل تصاعد الأزمة حول أوكرانيا.

وبالمقابل، الملاحظ أن الدول العربية لم تقدم أي مشروع بديل باعتبار قربها الجغرافي النسبي للمنطقة وباعتبار تأثير ذلك القوي على مسار الأحداث مستقبلًا وعلى مصالحها عمومًا، ولعل ذلك راجع لضعف التصور من جهة وللخوف من ردود الأفعال الروسية اتجاه تبني أي تحدٍّ مماثل، وربما أيضًا للأوضاع غير المواتية التي تعرفها بعض دول العبور كالعراق وسوريا.

إخراج عامل الطاقة من معادلة العلاقات العربية البلقانية عمومًا ومع دول القرب الحضاري خاصة، إلا ما يدخل في برامج القوى الإقليمية التقليدية، يجعل التأثير المستقبلي للدول العربية على مسار الأحداث بهذه المنطقة الاستراتيجية القريبة من أوروبا محدودًا جدًا، في حين يبقى الدور

---

(1) مشروع «خط الجنوب» South Stream هو مشروع تملك فيه الشركة الروسية Gazprom 50 % بينما تتقاسم النصف الباقي شركة إيطالية ENI وفرنسية EDF وألمانية BASF.
راجع الخريطة رقم 1 الملحقة بهذا البحث.

الروسي الحالي والمستقبلي محددًا لطبيعة التفاعلات السياسية بهذه المنطقة الحساسة، ناهيك عن الدور التركي بالمنطقة.

ب- تأثير الوساطة الطاقية التركية على العلاقات العربية البلقانية

تجمع تركيا علاقات متميزة بدول البلقان، ويعد ذلك استمرارا لطبيعة العلاقات التقليدية مع الفضاء الحضاري الإسلامي من زمن الدولة العثمانية، وتدور هذه العلاقات في فلك العديد من الميادين كالميدان الثقافي والاقتصادي والاجتماعي وغيره، والسؤال الذي يطرح هو؛ بعيدا عن العوامل التقليدية هل تتناغم السياسة الخارجية التركية عمومًا وسياستها الطاقية على الخصوص مع توجه تحسين العلاقات مع الدول العربية أم هي في تقابل مع هذا النسق؟

لدى تركيا أنساق متعددة للترابط مع دول البلقان؛ فمن الناحية الاجتماعية هناك جماعات من أصل تركي بهذه المنطقة في الوقت الذي يعيش فيه في تركيا جماعات من أصل بلقاني، وهو الأمر الذي يؤثر على السياسات الخارجية التركية بشكل يقوم على ضمان الاستقرار الذي يعني استقرار تركيا أيضًا.

من الزاوية السياسية، وبعد استقرار الأوضاع في المنطقة بتشكيل جمهورية الجبل الأسود سنة 2006 وكوسوفو سنة 2008، سعت تركيا إلى تبنّي سياسة تصفها بسياسة «الانتماء الإقليمي» و«الشمولية» مع الفضاء في منطقة البلقان، والتي تكمن غاياتها في تحقيق اندماج وتكامل اقتصادي يحقق غايات متعددة على رأسها إيجاد مسوِّغات للتقارب والاندماج في الاتحاد الأوروبي من طرف تركيا.

لقد انعكست هذه السياسة على الجوانب الأمنية، وهو مفهوم الشمولية الذي تتبناه تركيا في المنطقة، بحيث ظهر ذلك جليًا من خلال آليتين على الأقل:

1. التصويت لصالح إقرار وضع يراعي المصالح التركية في إطار الأمم المتحدة ولا سيما الجمعية العامة؛

2. المشاركة في القوات العسكرية لحفظ الأمن في المنطقة والتي تجلت في كل من قوات حفظ السلم في كوسوفو KFOR، وقوات حفظ السلم التابعة للاتحاد الأوروبي EUFOR، وبعثة الأمم المتحدة للإدارة المؤقتة في كوسوفو UNMIK، وبعثة سيادة القانون في كوسوفو التابعة للاتحاد الأوروبي EULEX [1] .

من الإبداعات السياسية التركية ما يسمى بآلية الاستشارة الثلاثية بين تركيا وكرواتيا والبوسنة والهرسك من جهة وأيضًا بين تركيا وصربيا والبوسنة والهرسك من جهة أخرى[2]، وهو ما يستنتج من خلاله حرص تركيا على ضمان التوازن السياسي بين مختلف الأطراف بالمنطقة رغم أهمية العلاقات مع البوسنة والهرسك في مقابل باقي الدول الأخرى.

من جانب مقابل، لا تتوفر في العالم العربي نفس الروابط التي تملكها تركيا مع دول البلقان، من الناحية الاجتماعية والثقافية تشكلت بعض الترابطات إبان الحرب التي دارت حتى أواسط تسعينيات القرن الماضي، لكن في المستوى السياسي ليس هناك تصور «مندمج» سواء لدولة أو مجموعة دول لمقاربة هذا الفضاء، ولعل ذلك راجع للعوامل التالية:

- عدم إمكانية استخدام الفضاء في البلقان كأداة لتنزيل سياسات للتقارب مع الدول الأوروبية نظرًا لكون العالم العربي عمومًا، وشمال إفريقيا على وجه التحديد هي مجالات لتنزيل الرؤية الاستراتيجية الأوروبية وليس العكس، بحيث تنضبط مثلًا هذه الدول للتعاون المتوسطي أو للتعاون في إطار خمسة زائد خمسة أو غيرها من البرامج والاستراتيجيات الأوروبية؛
- ضعف الوسائل الاقتصادية غير الطاقية لتفعيل سياسة خارجية بأبعاد متعددة؛
- لتنافر المصالح العربية سواء في المستوى العام، أي بين المشرق والمغرب، أو في المستوى الثنائي.

(1) انظر موقع وزارة الخارجية التركية، القسم العربي: العلاقات التركية مع دول البلقان: http://www.mfa.gov.tr

(2) راجع المرجع نفسه.

في مستوى آخر، يجمع العالم العربي ومنطقة البلقان مشروع «نابوكو» Nabocco [1] الذي ينطلق في الأصل من إيران ويمر على كل من العراق وسوريا في اتجاه تركيا ومنها إلى دول البلقان وبعض الدول الأوروبية، ومن المفترض أن يكون هذا الخط وسيلة توازن مع الدور الروسي باعتبارها احتياطيًا طاقيًا في حالة تأزم العلاقات مع روسيا خاصة، لكن الملاحظ هو أن دور الدولتين العربيتين اللتين من المفترض أن تلتحقا بهذا المشروع، أي العراق وسوريا، ضعيف في هذا الخط الطاقي من جهة، ولا يؤثر في المسار الأصلي المنطلق من إيران والمتجه نحو البلقان وأوروبا من جهة ثانية؛ نظرًا للأوضاع السياسية الصعبة التي يمران بها معًا.

وتعتبر تركيا، التي وافقت على المشروع كما وافقت على المشروع الروسي قبل ذلك واحدة من الدول المستفيدة منه بشكل مباشر، لذلك يبقى أن نذكر أن التأثير لا يكون بمجرد إرسال الطاقة عبر الأنابيب بل أيضًا بوضع رؤية استراتيجية متكاملة تجمع الجوانب السياسية والاقتصادية باعتبار ذلك بدائل تساعد على تنويع الشراكات على المستوى الخارجي للدول العربية.

ومن الملاحظ أيضًا أن الدول العربية المصدرة للنفط بدأت تفقد هذه الخاصية لصالح قوى أو جماعات أخرى كما هو الحال في حالتي تصدير النفط من منطقة كردستان بالعراق عبر تركيا ابتداءً من ماي 2014، أو في حالة استغلال السوق السوداء للنفط من طرف الجماعات الإرهابية كما هو حالة «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، وهو أمر يعني أن قوة تأثير هذه الطاقات بالنسبة للدول العربية أصبحت تتقلص بشكل متواتر.

1- غياب تصور موحد أو جماعي عربي اتجاه منطقة البلقان:

ظهر من خلال الأزمات التي عرفتها منطقة البلقان أن الدول العربية ليست على مسافة واحدة من دول هذه المنطقة سواء من الناحية السياسية

---

(1) راجع بعض تفاصيل المشروع المالية في جريدة Le Figaro, 13 Juillet 2009
المشروع بطول 3300 كلم وبطاقة استيعابية تصل إلى 31 مليار متر مكعب، وبتكلفة 7.9 مليارات أورو.
راجع الخريطة رقم 2 الملحقة بالبحث.

أو المصلحية، وقد كان أكبر تجلٍّ هو الحرب على يوغسلافيا في أزمة كوسوفو، حيت تراوح الموقف منها في اتجاهين متناقضين: اتجاه داعم لضربات حلف الناتو الجوية وتدمير القدرات اليوغسلافية والذي تبنته دول مجلس التعاون لدول الخليج، وموقف مناوئ تبتنه خصوصًا كل من العراق وليبيا، وبشكل أقل سوريا والجزائر.

ويعتبر ذلك دلالة على استحالة مقاربة العلاقات العربية البلقانية من زاوية عربية واحدة؛ ذلك أن التعدد هو السمة الكبرى لذلك، ولعل من أهم الأسباب في ذلك:

- كون الدول العربية لا تملك في العموم حرية التعبير عن رأيها خارج المصالح المترابطة مع دول وقوى دولية أو إقليمية؛
- أن هناك دولًا لا ترى في إبداء موقفها سوى تعبير عن موقف مجاني بدون تبعات مصلحية حقيقة ولا يكاد ذلك يحقق سوى أن يشفي غليل بعض الاتجاهات الإسلامية الداخلية لتلطيف العلاقات معها على الخصوص؛
- أن هناك من الدول من يعتبر أن الخصوصيات التاريخية للعلاقات بين الطرفين محدد أساسي باعتبار أن يوغسلافيا من الدول المؤسسة لعدم الانحياز أو لموقفها الثابت من الثورة الجزائرية وقضايا التحرير في العالم العربي خصوصًا القضية الفلسطينية.

وبذلك تكون الدول العربية مجالات متناقضة في تصوراتها للعلاقات مع البلقان اعتبارًا لتأثير العوامل التالية:

- محدد القرب الاستراتيجي؛
- محدد المصالح الاقتصادية؛
- محدد التبعات والعلاقات الاجتماعية والثقافية؛
- محدد التأثير الممارس من طرف قوى إقليمية ودولية؛
- محدد الأوضاع السياسية داخلية للدول العربية.

ثانيًا: محددات السياسة المستقبلية مع منطقة البلقان

من الوضع الذي تتأطر به العلاقات بين العالم العربي ودول البلقان يبدو أن السياسة العربية الخارجية اتجاه هذه المنطقة يجب أن تنضبط بمحددات أساسية، وهي في عمومها ذات أبعاد استراتيجية واقتصادية، وحضارية.

أ- المرتكز الاستراتيجي

يقوم هذا المرتكز على فرضيتين؛ استحالة إقامة سياسة مباشرة اتجاه المنطقة، وعدم الاعتماد على المقدرات الذاتية أو الثنائية لبناء علاقات متميزة مع الفضاء في البلقان من جهة، وعلى ضرورة المرور من سياسات واستراتيجيات القوى الإقليمية والقوى الكبرى لتنزيل السياسات الخارجية.

وهـذا يعنـي أن الـدول العربيـة مجتمعـة لا يمكن أن تعتـبر منطقة البلقـان منطقة اسـتراتيجية لكونهـا منطقة نفوذ تاريخي سـابق ومجال اسـتراتيجي لقوى محليـة وكبرى.

وبذلك يمكن التساؤل عن السياسات التي يمكن أن تجمع الدول العربية مع فضاء البلقان في مجال شامل أو عام منخرط في تصورات استراتيجية لقوى خاصة أو في المستوى الثنائي.

- يمكن، من جهة، تعزيز هذه العلاقات في سياسات الاتحاد الأوروبي في منطقة المتوسط، صحيح أن الاتحاد الأوروبي يفرق في استراتيجياته بين شمال المتوسط وجنوبه، بحيث يسعى لإدماج دول الشمال، أو تلك التي لم تدمج بعد على الأقل[1]، في حين يعتبر دول الجنوب مناطق حماية استراتيجية من ثلاثة تهديدات أساسية؛

- الهجرة غير القانونية؛
- التطرف والإرهاب؛
- الجريمة المنظمة.

(1) دول البلقان الأعضاء في الاتحاد الأوروبي هي سلوفينيا سنة 2004 وكرواتيا سنة 2013، مقدونيا والجبل الأسود وصربيا لها الوضع الرسمي للمترشح للانضمام، بينما وضعت ألبانيا ترشيحها، وتبقى البوسنة والهرسك وكوسوفو في الانتظار.

وكل هذه البرامج تدخل في إطار مبادرات خاصة يقدمها الاتحاد الأوروبي لدول المتوسط بما فيها الدول العربية، ويبقى أن تفكر الدول العربية في استخدام هذه المحددات لتنزيل سياسة إقليمية متوازنة في أبعاد أمنية لكن بإضافة أبعاد تنموية تقحم دول البلقان باعتبارها أقل نموًا.

تعتبر دول المغرب العربي من الدول الأقرب للتفاعل مع سياسات تتفاعل مع هذا التوجه الاستراتيجي من بين الدول العربية كلها.

- يمكن للدول العربية مجتمعة أو منفردة أن تضع سياسات اقتصادية تقوم على تمويل مشاريع تنموية ذات أبعاد متعددة مع تركيا في المنطقة وبالتالي تستفيد من الوجود المكثف للدور التركي بها، وبذلك يمكن أن تتجاوز الدور التنافسي أحيانًا الذي يطبع بعض المشاريع في علاقتها مع التصور التركي بالمنطقة، وتبقى الدول العربية الأكثر قربًا من تركيا كبعض دول الخليج ولاسيما قطر ودول عربية أخرى، لكن يبدو أن هذا التوجه قد يصطدم ببعض العراقيل ذات الطابع السياسي والاستراتيجي منها التحولات الكبيرة في العالم العربي نفسه.

- القوة الروسية أيضًا لها حضور قوي، كما ذكر، وتبقى وسيطًا متميزًا لتنزيل السياسات العربية بالبلقان لاسيما أن هناك العديد من الدول العربية تحتفظ بسياسات متميزة مع روسيا كسوريا وليبيا والجزائر.

- العلاقات المتميزة والوضع المتقدم الذي تعرفه بعض الدول العربية مع حلف الناتو يمكن أن يكون مرتكزا للعلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية على المستوى الأمني خاصة، فالولايات المتحدة الأمريكية تعتبر هذه المنطقة مجال تماس مباشر مع طموحات روسيا الاقتصادية والاستراتيجية والأمنية وبذلك تعطيها أولوية خاصة[1].

(1) راجع إعلان قمة شيكاغو الذي جمع رؤساء الدول والحكومات المشاركة في اجتماع مجلس شمال الأطلسي بتاريخ 20 ماي 2012 والذي جاء فيه: «12 - واصل الحلف التزامه الكامل بتحقيق الاستقرار والأمن في منطقة البلقان ذات الأهمية الاستراتيجية. ونعيد التأكيد على دعمنا الكامل لقوة كوسوفو، التي تواصل العمل بعناية وحزم وحيادية وفقًا لتفويض الأمم المتحدة الخاص بها المحدد في قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة (UNSCR) رقم 1244. وستواصل قوة كوسوفو دعم تنمية السلام والاستقرار وثقافة تعدد الأعراق في كوسوفو...».
متوفر على شبكة الإنترنت بموقع الحلف.

ب- البعد الاقتصادي

العولمة جاءت بتحولات متعددة في البلقان كما باقي الدول التي كانت تدور في فلك الاتحاد السوفياتي السابق لكنها لن تغير من المعادلات التي تحكم جيوسياسية منطقة البلقان بين عشية وضحاها، ولا يمكن تجاوز عاملين محددين للعلاقات الاقتصادية مع المنطقة على الأقل:

- عامل استمرار تأثير الغاز والطاقة الروسية، حيث إقرار توازن حقيقي سيستدعي قدرات وسياسات كبيرة من طرف كل من يريد أن يضع قدمه في المنطقة، وبذلك لا يمكن الاعتماد سوى على معايير الربح والخسارة المرتبطة بالرأسمال الذي لا يغامر خارج التصورات الاستراتيجية للقوى الكبرى من أجل غايات سياسية واقتصادية بعيدة المدى.

- عامل الارتباط المتتابع مع الاتحاد الأوروبي، فهناك دول من البلقان انضمت لهذا الاتحاد وهناك دول أخرى في طريقها إلى ذلك، والاتحاد الأوروبي لا يؤسس لفضاء يمكن أن يتنافس فيه مع قوى إقليمية جديدة بما فيها التأثير الذي يمكن أن تقوم به الدول العربية لا سيما باستعمال عنصر البترول أو الغاز في المعادلة، فالاتحاد الأوروبي حريص على تحييد روسيا من المنطقة وقد وصل تفعيلًا لذلك لتمويل الصراع المسلح ضدها كما هو الحال بأوكرانيا.

- والاتحاد الأوروبي من جهة أخرى قد استثمر بقوة في المنطقة لتعديل المؤشرات الاقتصادية لبعض الدول تيسيرًا لانضمامها مستقبلًا، فهو في عشر سنوات قام بضخ ما يناهز ملياري دولار في صربيا وحدها وصولًا لهذه الغايات، وسدًا للتوجهات الاقتصادية لروسيا والصين(1).

إن كل ذلك يفسر طبيعة الاستثمارات العربية في منطقة البلقان، فهي ذات بعدين:

(1) Georges-Marie chenu, Balkans occidentaux : Espace géopolitique convoité, Revue de Géopolitique, 09 décembre 2012.

• من جهة هي أحادية ترتبط بكل دولة بدون توجهات استراتيجية جماعية؛

• ومن جهة أخرى تهم قطاعات صغيرة وباستثمارات مالية متواضعة مقارنة مع المقدرات المالية لبعض الدول العربية.

وعمومًا يمكن ذكر بعض أهم التوجهات الكبرى في الاستثمارات العربية:

- المشروع القطري لإمداد الغاز لدول البلقان، والذي يحاول أن يوازن مع المشروع الذي يمر عبر تركيا من بحر قزوين والمتجه نحو دول البلقان، ويظهر أن قطر تهتم أكثر بالمنطقة استراتيجيًا باعتبار أنها سعت لإقامة بعثة ديبلوماسية بتيرانا عاصمة ألبانيا سنة 2013، وذلك تمهيدًا لوضع مشاريع اقتصادية طاقية وتنموية بهذه الدول عمومًا بما فيها كرواتيا التي ستستقبل مشروعًا على جزيرة «كرك».

- علاقات الإمارات العربية مع صربيا مثلًا تراجعت بعد انسحابها من بعثة حفظ السلام سنة 2001، ومع انسحاب البعثات الإنسانية، لكنها عادت في المستوى الاقتصادي حيث تعد مثلًا الخطوط الجوية الصربية من فروع خطوط الاتحاد الإماراتية[1]، وقد جاء ذلك عقب توقيع اتفاق عسكري كبير بين البلدين أو ما يسمى بالاتفاق الكبير مع صربيا[2]، والبدء في التفكير في إقامة مشاريع تنموية موازية.

للإمارات علاقات مالية متميزة مع اليونان يمكن أن تكون منطلقًا لبعث العلاقات مع هذه الدولة ومع مجموعة من دول المنطقة، وذلك عن طريق المجموعة البنكية «مارفين»[3]، وأيضًا بعض المشاريع الكبرى بهذه الدولة ومنها مشروع Olympic Aiways أو Skaramanga بواسطة مجموعة Abu Dabi Mar [4].

(1) تمتلك السلطات الصربية 51 بالمائة من رأسمال الشركة في حين تملك شركة الاتحاد الباقي أي 49 بالمائة.

(2) يشمل هذا الاتفاق إنتاج صواريخ متطورة، هو الأول لصربيا بعد تفكك الاتحاد اليوغسلافي.

(3) وهو بنك قبرصي تحوز فيه الإمارات على نسبة كبيرة من رأسماله.

(4) ذكره: Renaud Dorlhiac, Clotidle Goujart, « Balkans et le monde arabe; de nouveaux partenariats», Pages Europe, La documentation française, 23 Juillet 2013.

يظهر من الأمثلة القليلة المذكورة أن هناك دولا عربية تحاول نسج علاقات استراتيجية في الفضاء البلقاني لكنه يبقى مع ذلك بتأثيرات محدودة لكونها لا تشمل رؤية شاملة ومندمجة تأخذ بعين الاعتبار كل الأبعاد، ولا تنسج في إطار جماعي.

ج- البعد الحضاري

البعد الحضاري هو الروح التي من المفترض أن تمكن للعلاقات العربية مع دول البلقان في مستوياتها المستقرة وبأبعادها الاستراتيجية التي تستهدف جني المصالح مع المنطقة وللمنطقة عمومًا ووضع أواصر للتواصل والثقافي والتعاون البناء في إطار يخول نسج سياسات منطقية ومستمرة.

ويمكن أن نفرق بين عاملين حضاريين يمكن استخدامهما لتنمية العلاقات البينية والجماعية:

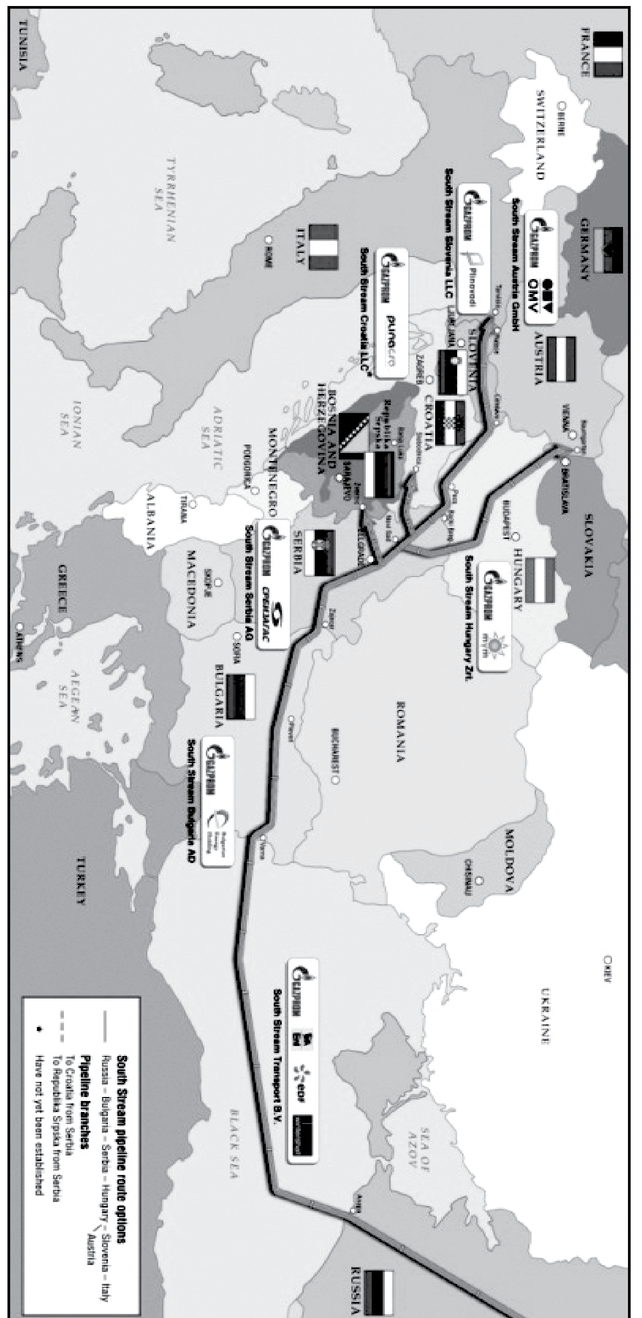
- من جهة هناك البعد الثقافي المرتبط بجزء منه بالديانة الإسلامية باعتبارها عاملًا محركًا للمستويات الحضارية مع كيانات خاصة بالمنطقة سواء كانت دول أو مجموعات أخرى؛

- وهناك الترابط التاريخي الذي نسج بين بعض دول العالم العربي ودول بلقان غير مسلمة لا سيما صربيا والتي تقوم على الدعم المتبادل في القضايا العادلة، ومن هذه الدول الجزائر وليبيا وفلسطين وسوريا والعراق.

وعمومًا تبقى السياسات العربية اتجاه البلقان مجالًا احتياطيًا لاعتبارات تتحكم فيها المقومات الاستراتيجية التي تقوم على مصالح متضاربة أو متناغمة لقوى محلية وإقليمية ودولية، وهو اعتبار لا يمكن تجاوزه.

الملحق:

الخريطة رقم 1:



خريطة توضح مشروع خط أنابيب الغاز الروسي الموجه لأووربا عبر البلقان.

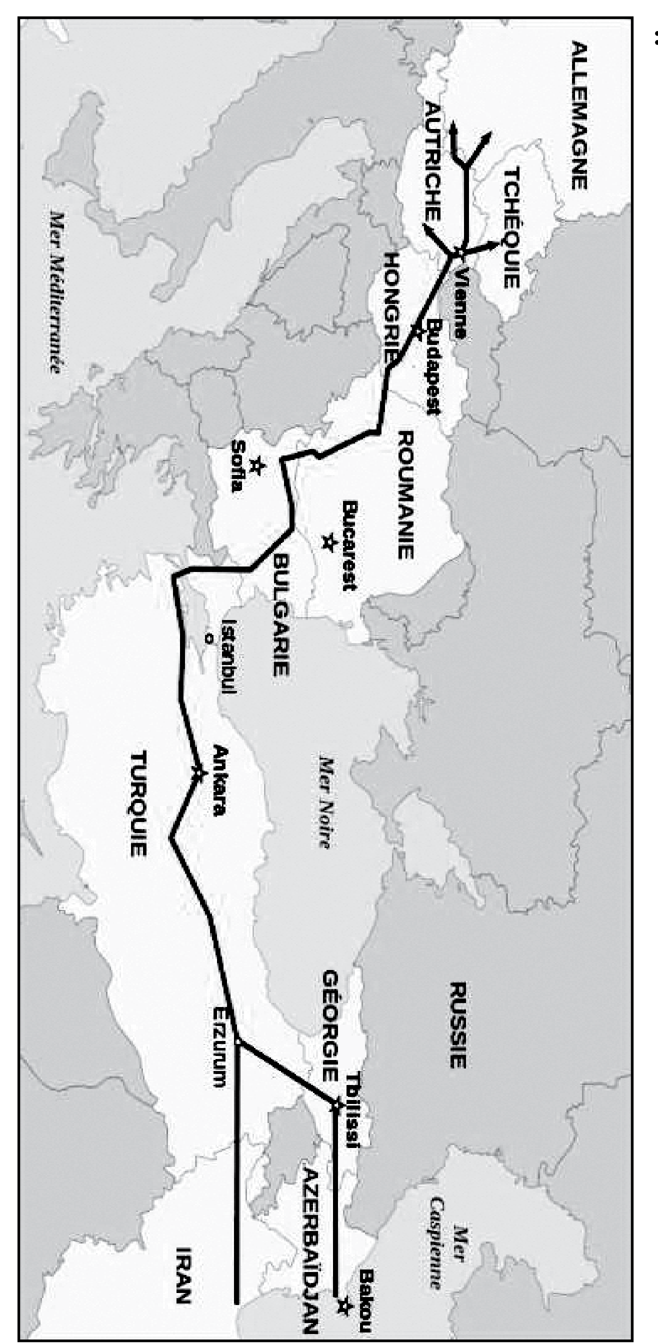
المصدر:

شركة Gazprom الروسية:

http://www.gazprom.com/about/production/projects/pipelines/south-stream/

الخريطة رقم 2:

مشروع «نابوكو» المنطلق من إيران وأذربيجان نحو البلقان وأوروبا.



المصدر:
The Economist, July 17th, 2009.



في الاستشراق الألماني المعاصر

لقاء مع المستشرق الألماني أودو شتاينباخ[1]

ترجمه عن الألمانية: أحمد القاسمي

يتمتع الاستشراق الألماني في العالم الإسلامي بسمعة حسنة، مقارنة بالاستشراق البريطاني أو الفرنسي أو الأمريكي، الذي ارتبط بالمشروع الاستعماري. ولربما يعود ذلك إلى أنه لم يكن لألمانيا ماض استعماري في المنطقة العربية الإسلامية، وهو ما ساهم في تركيز المدرسة الاستشراقية الألمانية على المعرفة الأكاديمية الصرف لأجل فهم الثقافة الإسلامية الغريبة عنه. لكن الاستشراق الألماني المعاصر يعاني من اضمحلال دوره الأكاديمي. وبما أنك أحد المستشرقين الألمان فدعني أوجّه إليك السؤال عن مدى صحة ما يُقال من أن جيل المستشرقين الألمان المعاصرين ليسوا بمستوى أقرانهم في الماضي؟

تبدو لي الصورة التي قدّمتها عن استشراق ألماني مكرّس للمعرفة العلمية وحسب، تبدو مشكوكًا فيها كثيرًا ولا تنطبق على الواقع. فلقد كان الاستشراق الألماني على مدى فترات زمنية عديدة مدفوعًا بشدة لخدمة المصالح السياسية. ورغم أنه لم تكن لألمانيا مستعمرات في الشرق، إلا أن ألمانيا القيصرية كانت تتمتع بعلاقات وثيقة مع الدولة العثمانية وشكّلت معها حلفًا وهو ما ترك أثرًا بلا شك على الاستشراق الألماني. المستشرق كارل

(1) أجرى الحوار الباحث محمد خلوق وصدر في مجلة التنوير والنقد الألمانية.

هاينريش بيكر يعتبر مثالًا شيقًا على ما أقول، فلقد كان أكاديميًا جامعيًا يشتغل في الاستشراق ولكنه كان في ذات الوقت يتولى مناصب سياسية.

إن تركيز إدوارد سعيد نقده على الاستشراقين الفرنسي والمكتوب بالإنكليزية مردّه جزئيا إلى أنه لم يكن متمكنًا من اللغة الألمانية. ومع ذلك فهناك اختلافات جليّة بين الاستشراقين الفرنسي والمكتوب بالإنكليزية من جهة والاستشراق الألماني من جهة أخرى. فقد كان المستشرقون الألمان حتى الحرب العالمية الثانية فيلولوجيين مهتمين بالدراسات التاريخية في المقام الأول. إلا أن تركيزهم تحوّل بعد الحرب العالمية الثانية إلى الدراسات الدينية والإسلامية. وهذان هما الاتجاهان الرئيسيان للاستشراق الألماني في القرنين التاسع عشر والعشرين. لقد جاء تحوّل ألمانيا إلى قوة استعمارية متأخرًا وهذا هو السبب في عدم امتلاكها في الماضي لأي مستعمرات في الشرق الأوسط، كما إن ذلك يفسر أيضًا بارتباطها بعلاقات وثيقة مع الدولة العثمانية حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى. إذا نظرنا للموضوع من هذه الزاوية فسأتفق مع التصور العام الذي طرحتَه للاستشراق الألماني. ولكن عند النظر في التفاصيل ينبغي على المرء أن يطرح أسئلة من قبيل هل بقي الاستشراق الألماني خلال تلك الفترة بعيدًا حقًا عن التأثيرات السياسية؟ ألا يمكن أن نعثر فيه على نزعات استشراقية بالمعنى السلبي، بالشكل الذي وجده إدوارد سعيد لدى المستشرقين الأنجلوساكسون والفرنسيين. يمكن للاستشراق الألماني المعاصر أن يزودنا بإجابات عن تلك الأسئلة. فأنا أعتبر أن اتجاهات الاستشراق الحديثة تحرّكها دوافع سياسية إلى حد بعيد، وفي هذا المجال لا يسعني القول إننا، نحن المستشرقين الألمان، نختلف بصورة نوعية عن المستشرقين الفرنسيين أو الأمريكيين. في بداية عقد السبعينيات حصل تحوّل ركّز على الزمن الحاضر في السياسة الألمانية في ما يتعلق بالشرق الأوسط. يتمثل ذلك التحول بانتهاء حقبة وبداية حقبة جديدة أخرى. أما الحقبة التي وصلت إلى نهايتها، فإنها

تلك المتعلقة بالنظر إلى العلاقات الألمانية الإسرائيلية فقط من خلال ما جرى في الهولوكوست. وكان ذلك يعني التركيز على إسرائيل وعمل كل ما يمكن لأجل خلق علاقات طبيعية معها، وذلك بعد كل ما جرى من جرائم ارتكبتها ألمانيا ضد الشعب اليهودي خلال الحرب العالمية الثانية. وقد دشّن المستشار الألماني الأسبق فيلي براندت بدءًا من عام 1970 أو 1971 البرنامج الجديد: «سنتّبع سياسة متوازنة ولدينا مصالح يجب مراعاتها في تلك المنطقة». هذا التحوّل أنتج دراسات شرق أوسطية مهتمة بالحاضر. خبرتُ خلال مسيرتي الدراسية هذه القطيعة. فلقد بدأت دراسة العلوم الإسلامية وتعلّمت اللغة العربية والفارسية والعثمانية، ولكني تعلّمتها مثلما كنتُ تعلمت اللغة اللاتينية. فرغم أني قرأت أشعارًا كثيرة في تلك اللغات، لكني لم أقرأ جريدة مطبوعة واحدة كما أني لم أكن ألقي بالًا للشؤون السياسية للشرق المعاصر. ومنذ النصف الثاني من عقد الستينيات وحتى عام 1970 قارنت خلال أطروحة الدكتواره التي كنت أعدّها حكاية عربية شعبية تحكي سيرة بطولية وكانت بعنوان «ذات الهمة»، وكانت تتألف من ألف صفحة تقريبًا، مع ملحمة إغريقية نشأت في نفس الحقبة الزمنية وكان موضوعها مشابها لتلك الحكاية العربية. وبعد انتهائي من الدكتوراه مباشرة حصلت على وظيفة في مؤسسة للعلوم والسياسة قريبة من ميونيخ كانت تقدّم استشارات للحكومة الألمانية. كان هدف المؤسسة هو تأسيس قسم للدراسات السياسية المعاصرة للشرق الأوسط. وكان رئيس المؤسسة آنذاك البروفسور كلاوس ريتر، الذي كان ابن أخ المستشرق الشهير هلموت ريتر أوضح لي خطه الأكاديمي، مؤكدًا على أن المستشرق بالنسبة له هو مَن يمتلك مرجعية ثقافية معرفية للشرق الأوسط وليس الذي يحصر اهتمامه على العلوم السياسية فقط. لكني لم أتمكن من استيفاء شروط عملي الجديد إلا بعد مضي بعض الوقت. وكان عليّ التغلّب على تناقضات وجدتها لدى المستشرقين. فرغم أنني حصلت على درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز في العلوم الإسلامية الكلاسيكية، إلا

أني وجدتُ نفسي أشتغل على الإسلام المعاصر وهو ما كان يعني ارتدادًا عن العلوم ذات البعد النظري فقط. فواجبي الجديد كان القيام بتحليلات تتناول السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي بصورة عامة. وانصب تركيزي على العالم العربي وتركيا وإيران. يجب أن أعترف أن تركيزي على هذه الأجزاء من العالم الإسلامي كان مردّه طبيعة عمل المؤسسة التي كنت أعمل فيها آنذاك. اكتشافي لعالم الاستشراق كما عرفته آنذاك لا يزال يصيبني بتأنيب الضمير بين الحين والآخر. فلقد كنا غارقين حتى الأذقان في ذلك الصنف من الاستشراق الذي انتقده إدوارد سعيد. كانت وظيفتي الأساسية في مؤسسة العلوم والسياسة هي تقديم استشارات سياسية ولذلك كنت أركز على القيام بتحليل لأوضاع المنطقة بما يتوافق مع المصالح الألمانية فيها. تلك المؤسسة التي عملت فيها تمثل قطعًا حادًا مع ماضي الاستشراق الألماني، على الأقل بالشكل الذي يصوره البعض باعتباره استشراقًا مكرّسًا للأغراض العلمية والبحثية.

إذا ما صدّق المرء الأصوات المنتقدة للاستشراق في العالم العربي، فإن تسييس الاستشراق قاد إلى التقليل من شأن التنوع الأدبي والثقافي والعقائدي داخل عالم الإسلام واتجاهاته الفكرية. فالاستشراق، حاله حال وسائل الإعلام، يركّز على التطرف داخل الإسلام.

لا يمكنني ملاحظة وجود تركيز على دراسة التطرف من النوع الذي ذكرته في الجامعات الألمانية. إذ تتيح تلك الجامعات دراسات أكاديمية معمّقة تغطي كل ما يتعلق بالإسلام. ويشمل ذلك التخصص في ظواهر بعينها مثل موضوع التطرف على سبيل المثال. المشكل هو أنه يصعب تقييم بحوث الاستشراق الألماني المعاصر في الجامعات الألمانية دون إجادة اللغة الألمانية، وهذا ما يُعدّ مشكلة بالنسبة للمهتمين بالاستشراق الألماني المعاصر من خارج ألمانيا، والذين يلاحظون ميولات متحيّزة في الاستشراقين الفرنسي والأنجلوساكسوني ومن خلالها يوسعون إصدار

أحكامهم لتشمل الاستشراق الألماني أيضًا. ورغم أني أشرت قبل قليل لوجود تلك النزعات الاستشراقية المتحيزة، إلا أنني لا يمكنني تجاهل وجود دراسات جادة كثيرة. ويمكنني أن أشير في هذا الصدد كمثال إلى زميلي فيرنر أنده الذي يصر على الاشتغال بالعلوم الإسلامية على اعتبار أنها فرع علمي بالدرجة الأولى، قبل التطرّق إلى القضايا السياسة المتعلقة بالعالم العربي والإسلامي.

نقطة اللوم الأساسية في تناول ظاهرة التطرف الإسلامي لدى النخب الغربية لا تتعلق بإجرائها بحوثا تاريخية للظاهرة، وإنما بتركيزها على ظاهرة التطرف في العالم العربي اليوم. سأوردُ لك مثلا لكتاب صدر بعنوان «محاولة لفهم المتطرفين الخاسرين» لكاتب معروف هو هانز ماغنوس أنسنسبيرغر. ورغم أن هذا المؤلف لم يدرس الاستشراق، إلا أن لديه الجرأة للكتابة عن العالم العربي والادعاء بأن التطرف الإسلامي يشغل المنزلة المركزية في الإسلام. ما الذي يدفع الغربيين، حسب رأيك، للنظر للعرب وللمسلمين بهذه الصورة السلبية السكونية، وهل يمارس الاستشراق الألماني دورًا ما في تثبيتها؟

لا يمكنني البت في مدى مساهمة الاستشراق الألماني في ترسيخ مثل هذه الصورة عن الإسلام. لديك حق عندما تتحدث بأننا في الغرب نركز حاليًا للأسف على التطرف باعتباره المعلم الأهم للحضارة الإسلامية. ولكن السؤال يبقى مطروحًا عن سبب ظهور هذا التطرف والذي يعتبر الظاهرة الأكثر بروزًا في العالم الإسلامي المعاصر. الكتّاب الصحفيون مثل أنسنسبيرغر يبدو أنهم قد تحولوا إلى كتّاب مرجعيين بالنسبة لقطاعات عريضة من المهتمين بالفلسفة السياسية. هؤلاء يضعون التطرف الإسلامي، الذي يسمع عنه الجميع بشكل يومي، في صميم الإسلام. يمكنني تفهّم المنزلة الكبيرة التي يحتلونها حاليًا في ألمانيا إلى حد ما. ويمكن تفسير التركيز على ظاهرة التطرف من خلال تذكّر أن الرأي العام ليس مطّلعًا على الدراسات

الإسلامية الأكاديمية أو أن بعض الكُتّاب الصحفيين يتقصد تجاهلها. كما يجب ألاّ ننسى أن الدراسات الأكاديمية الرصينة صعبة القراءة. إن مثل هذه الكتابات الأكاديمية لا تتسق مع أهداف الكتّاب الصحفيين الشعبويين الذين لا يأبهون بها ويرغبون بعرض نتائج نهائية لقرّائهم. لا خلاف على أن أنسنسبيرغر من وجهة نظر نفسانية عميقة، رغم أنه مقتدر في مجال عمله الخاص به، لا يقيم وزنًا للدراسات الأكاديمية. ولكن إذا نظرنا للدراسات الاستشراقية الألمانية المرموقة سنرى حينها دراسات أكاديمية جادة مهتمة بالعالم الإسلامي وبوجوه الإسلام المتعددة وحققت نتائج باهرة من الناحيتين الكمية والنوعية. لقد ظهرت أعمال متميزة في حقل اللغويات مثلًا، كما ظهرت أعمال أخرى في علوم التاريخ وكذلك في تاريخ الأدب. السيدة بانفيك من جامعة ماربورغ مثلًا لديها مساهمات رائعة. كما لا يجب تجاهل أهمية الدراسات القرآنية في برلين مثلما نجد ذلك في بحوث السيدة أنجليكا نويفيرت الرصينة. ورغم أني أنظر بتشكك للكثير من الميول التي ألاحظ وجودها في الاستشراق الألماني، إلا أن الأحكام العمومية والتبسيطية عن الاستشراق الألماني المعاصر خاطئة أيضًا. إن نتائج أبحاث الدراسات الألمانية المعاصرة لا يمكن تقييمها أولًا من دون إجادة اللغة الألمانية وثانيًا من دون فهم طريقة عمل حقل الاستشراق الأكاديمي وطرقه المنهجية في البحث، وهذا يعني التوفر على دراسة أكاديمية ملائمة للدراسات الإسلامية أو الاستشراقية. ويجدر بي أن أشير أيضًا إلى أن التغطية الإعلامية للعالم الإسلامي الشديد التنوع والممتد من شمال إفريقيا مرورًا بأندونيسيا وإفريقيا جنوب الصحراء في وضع معقد. فالتطورات الإيجابية والبنّاءة لا تأخذ حيّزًا مهمًّا من التغطية الإعلامية، أما الأحداث السلبية، وخاصة تلك المتعلقة بالعنف فتنال قسطًا أكبر من التغطية الإعلامية. التغطية الإعلامية الموجودة في الغرب مثلما تحدثتَ عن الكاتب أنسنسبيرغر- هي من نتاج أناس ينظرون بطريقة نقدية وربما خبيثة للإسلام، رغم جهلهم بتيارات

الإسلام المعرفية أو الثقافية أو السياسية، ناهيك عن الأعمال النظرية الإصلاحية الموجودة داخل العالم الإسلامي.

يجري الحديث مرارًا في السنوات الأخيرة أن المسلمين في أوروبا في طريقهم إلى ما يمكن أن يسمى بـ الإسلام الأوروبي. ما رأيك بما يقال بهذا الصدد؟

نعم، يبدو أن الإسلام الأوروبي في طور الظهور. يمكنني التعرف على بشائر واضحة للتطور في هذا الاتجاه. التفكير الأوروبي الحداثي الذي يتميز بالروح النقدية ترك آثاره على المهاجرين المسلمين، فهم ظلوا مرتبطين بدينهم، ولكنهم يقتدون بالمُثل الأوروبية أيضًا. فالنقاش حول مواضيع تتعلق بالشريعة هو ما سيتم التوسع فيه. هذا يعني كيفية تفسير القرآن والسنة النبوية في ظل المجتمع المعاصر. كيف يمكن أن يتم تطبيقهما بالانسجام مع سياقات المجتمع الأوروبي. هذه هي المواضيع التي سيتعامل معها الإسلام الأوروبي. هناك وجود سابق على الإسلام الأوروبي، وأعني به الإسلام التركي، كما يُدرّس في أنقرة وكليات جامعية إسلامية تركية أخرى في تركيا. نشرت جريدة فرانكفورتر آلغماينه قبل فترة مقابلة مع عالم الدين الإيراني حسن يوسفي أشكواري الذي يعيش في المنفى وطالب فيها بتحديث الإسلام لصالح المجتمع الإيراني، وربط ذلك بصورة مستمرة مع الانتخابات الرئاسية التي جرت في عام 2009. عالم الدين هذا وأقرانه يبحثون عن طريق يحقق التوافق بين الإسلام ونظام المجتمع المعاصر. ولديهم هدف يتركز تفكيرهم عليه؛ هو انسجام الإسلام والديمقراطية والذي يبرهنونه من خلال نصوص قرآنية عديدة. السيد أشكواري يمثل رأيًا مفاده أن على المسلم التزامات إزاء الصالح العام. أما الطريقة التي يتم بها تفسير الإسلام حاليًا لتحقيق مصالح مجموعة صغيرة من المتنفذين في عالم السياسة، سواء في إيران أو في بلدان إسلامية أخرى، فهي غير متوافقة بالطبع مع المبدأ الذي يدعو له علماء الدين المجددون هؤلاء.

في محاورة جرت بين المختص بالعلوم الإسلامية من جامعة بوخوم شتيفان رايشموت ورئيس تحرير مجلة عالم الإسلام، قال الأول إن حرية البحث العلمية الأوروبية تمنح الباحث الحق في طرح مبادئ العقيدة للتساؤل. وفي المجتمعات الإسلامية تتم الإشارة باستمرار إلى أن المجتمع الألماني لديه محرمات في تناول بعض المسائل. فالقانون الألماني يفرض عقوبات على مَن يشكك بالهولوكوست، ولكن في ذات الوقت فإن التشكيك في جانب أساسي من الإسلام والذي هو دين مليار إنسان، يعتبر شأنًا أكاديميًا عاديًا يجب طرحه للبحث والنقاش. ألا ترى أن ذلك يمكن أن يسهم في حصول سوء فهم كبير؟

يمكنني أن أتفق مع وجهة نظرك النقدية هذه في أن إنكار حصول الهولوكوست مشمول بعقوبة قانونية. فعندما ينكر أحد ما وجود الله فإنه لا يتعرض لأي مساءلة قانونية ولا يمكن لأحد أن يقاضيه. لذا يتعين على مجتمعنا أن يتأمل مرة أخرى في المسألة للبت في عدم وجود معيار مزودج. يمكنني فهم السبب الذي يدفع العالم الإسلامي لتوجيه اللوم للغرب وذلك لأن الناس هناك يشعرون بأن الحرية العلمية التي يتغنى بها الغرب لديها أكثر من معيار للتقييم. علاوة على ذلك فإني أعتبر أن من غير اللائق تقديم منكري الهولوكوست أمام القضاء، لكن ذلك لا يعني أن من يقوم بإنكار الهولوكوست ينبغي أن يتوقع استحسان المجتمع، بل يجب مواجهته بكل القرائن التي تثبت حصول الهولوكوست حقًا. إن استخدام موضوع الهولوكوست لتحقيق أغراض سياسية من نوع ما يجب مواجهته نقديًا بحسم. وينطبق ذلك خاصة إذا كان إنكار الهولوكوست مرتبطًا بدعاية ما ضد اليهود أو معاداة السامية. كما إن السؤال الذي طرحته له جانب آخر هو توجيه الانتقادات لإسرائيل. أعتبر أن تحريم انتقاد إسرائيل في الغرب هو ظاهرة مرتبطة بروح عصرنا. فالموضوع هنا ليس له أساس قانوني، ورغم أنه يمكن أن يقود إلى متاعب سياسية، إلا أن ملاحقة

قضائية بسبب الانتقاد ستكون خاسرة لمن يقوم بها. فليس هناك سند قانوني لمنع انتقاد إسرائيل. أنا أدرك مثلًا أن توجيه انتقادات لإسرائيل في ألمانيا لن يعود بمنافع على من يقوم به، فعادة ما تؤدي الانتقادات إلى ردود فعل صاخبة في الأوساط السياسية وكذلك في وسائل الإعلام. ولكن ذلك مرتبط بظاهرة زمنية مؤقتة، فأنا مثلًا لا أجد نفسي مضطرًا للالتزام بها وأوجّه انتقادات لإسرائيل، عندما أجد أن لدي أسبابا تدفعني للقيام بذلك. في محاضرة ألقيتها في جامعة يوستوس ليبيغ في غيسن في شهر حزيران من عام 2009 قمت بتوجيه انتقادات صريحة لإسرائيل ورئيس وزرائها بنيامين نتنياهو. وكنتُ ألقيت المحاضرة أمام أعداد كبيرة من العرب، وكان التركيز في ذلك اللقاء منصبًا على الظروف الإنسانية الصعبة في المناطق الفلسطينية وخاصة في غزة. وكنتُ وصفت في تلك المحاضرة نتنياهو وتصريحاته بالعجرفة. أعتقد أن على ألمانيا إعادة التفكير بالمحظورات المتعلقة بتوجيه انتقادات لإسرائيل وطرح الأسئلة عن مبرراتها مرة أخرى. وهنا أعتبر أن المشاركة الفعالة للمسلمين وطرح مواضيع جريئة في الحياة السياسية في ألمانيا ستدفع للوصول إلى مثل هذا الهدف. وهناك حضور أولي ملموس للمثقفين المسلمين في ألمانيا، وآمل أن يتمكنوا قريبًا من تحقيق اعتراف بهم كمشاركين فاعلين في الثقافة السياسية والمجتمعية. ولكن لا ينبغي أن تصدر آراؤهم بتوصيات من القاهرة أو السعودية، بل ينبغي أن تكون نابعة من كونهم مسلمين ألمانًا وممثلين للإسلام في ألمانيا وليس لتحقيق مصالح دول أخرى أو بصفتهم مندوبين لمنظمات خارجية. كما يجب أن يعبر المسلمون الألمان أو المسلمون المقيمون في ألمانيا بلغة وحجج منطقية. أحد الأمثلة على ذلك هو ما عبّر عنه نافيد كرماني في إبداء رأيه بمسألة صلب المسيح. السيد كرماني جسّد مثالًا كنت أنتظر حدوثه منذ زمن طويل. فهو تناول، كمفكر مسلم ذي فكر مستقل، موضوع الصليب وصلب المسيح باعتباره رمزًا مسيحيًا خلاصيًا، ولكنه في ذات الوقت لم يتجاوز مساحة الأطر العامة للقيم المشتركة الجامعة لغير المسلمين كما

للمسلمين أنفسهم. ولكن على المجتمع الألماني أن يقرّ له بأنه عبّر عن رأي مفاده بأن المسيح المصلوب بالنسبة له كمسلم أو كمفكر مستقل لا يحمل ذات المعنى بالنسبة لمؤمن مسيحي. وبغض النظر عن تصنيف أفكاره من قبل الكاردينال ليمان باعتبارها قذفًا بديانته المسيحية، إلا أن كرماني عبّر عن أفكاره بموضوع أساسي لديانة أخرى، ويجب على مجتمع متعدد القبول بحقه في التعبير عن آرائه. تمر ألمانيا بمرحلة ينبغي عليها فيها، في إطار دمج المهاجرين، القبول بالاستماع إلى وجهات نظرهم النقدية المختلفة في تناول نماذج فكرية متأصلة. يجب أن نعترف أن لدى المسلمين آراء مختلفة تمامًا عمّا نعتقد به، في ما يتعلق بمسائل مثل الهولوكوست وغيرها من المواضيع المجتمعية الحساسة. والجرأة في النظر لمواضيع عامة بطريقة مختلفة هو التحدي الذي ينبغي على المهاجرين المسلمين مواجهته. وكما قلت قبل قليل، ينبغي عليهم أن يعرضوا حججهم المختلفة بمنطق واضح وقابل للتدقيق. وهذا يعني ضرورة وجود تغيير في طرق التفكير، سواء لدى الألمان أو لدى المهاجرين. في ألمانيا اليوم ما زلنا في بداية الطريق، ولكن آن الأوان لكي يتوجهوا بعرض ما لديهم للرأي العام الألماني، ويجب على الألمان منحهم الفرصة للتعبير عن أنفسهم. كنتُ قبل مدة في النمسا في إطار محاضرة وأصابتني الدهشة عندما رأيت في عرض مراجعها ثلاثة كتب كانت كلها للأكاديمي الألماني من أصل سوري بسام طيبي، وكما تعرف فإن طيبي ألزم نفسه على الدوام، انطلاقًا مما أسماه الثقافة المُوَجِّهَة، بدعوة المسلمين المهاجرين في أوروبا لتبني نموذج الحياة الأوروبية لتحقيق الاندماج. فقمت بتنبيه منظِّم الفعالية إلى أن الزمن قد تغير منذ أن جاء طيبي بنظريته هذه عن تحقيق الاندماج، فالمسلمون المهاجرون يتوقعون اليوم الالتفات إليهم واحترام آرائهم المتعلقة بمقاربات خاصة بهم في ما يتعلق بالعقيدة الإسلامية أو التقاليد والقيم الأوروبية. لا يجب علينا أن نشترط عليهم مقدمًا، كي يكونوا مواطنين ألمانًا صالحين، أن يقوموا بتبني كل قيم مجتمعهم الجديد، والتي هي في النهاية قيم مرتبطة

بفترات تاريخية وثقافية غير مطلقة. وكما إن كرماني قد جرح مشاعر الكاردينال ليمان بما كتبه عن الصلب، سيجرح المؤلفون المسلمون مشاعر البعض في مجتمع الأغلبية الألماني. وسيواجهون في طريقهم للوصول إلى الرأي العام الألماني عقبات في الطريق، ولكنهم سيكسبون الاحترام أيضًا.

يشكو برنارد لويس في كتابه «الإسلام في التاريخ» من أن غالبية المستشرقين الغربيين ليس لديهم إلمام عميق باللغات المهمة في تاريخ الإسلام وهي العربية والتركية والفارسية وأن كل ما يعرفونه لا يتجاوز كونه تفاصيل هامشية من تاريخ الحضارة الإسلامية يوظفونها في بحوثهم لتتسق مع إيديولوجية مسبقة. إن هذه التركيبة من عدم المعرفة والإيديولوجيا تؤدي إلى رسم صورة معادية للشرق وللإسلام في المجتمعات الغربية.

لا ينبغي اعتماد مقولات برنارد لويس بصفتها مقياسًا هنا. استمعت إليه قبل مدة في إسرائيل أثناء إلقائه محاضرة واستشففت من كلماته نبرة استعلائية واضحة تجاه المسلمين، وهي تفسر جزئيًا نقده الذي اقتبسته منه للتو. ورغم ذلك فيبدو لي أن النقد المذكور مبرر في حد ذاته، إذ إن هناك بعض المستشرقين ممن لديهم مشاكل إما في فهم اللغات الشرقية، أو في إدراك ماهية اللقاء مع ثقافة أجنبية وبعض الجوانب ذات الطبيعة الثقافية لدى المسلمين. هذه الهنات أستطيع تلمّسها لدى بعض ممن يشتغلون بالاستشراق. يعاني حقل الدراسات الإسلامية الألماني من تضاؤل عدد القرّاء خارج ألمانيا باطّراد نتيجة لعدم إتقان اللغة الألمانية. وهذا ما يؤدي لانحسار تأثيره وتقديره على المستوى العالمي. قريبًا ستحدث ذات المشكلة لحقل الاستشراق الفرنسي، لأن أغلب ما يُنشر في العالم اليوم يكون باللغة الإنكليزية، كما إن الكُتّاب الذين يؤلفون كتبهم بالإنكليزية يقتبسون من مؤلفين آخرين يكتبون بها أيضًا وهو ما جعل اللغة الإنكليزية هي المرجع شبه الوحيد في حقل الدراسات الإسلامية وساهم في تشويهه. واعتمادًا

على مسألة جهل الكثير من الكُتّاب الذين يؤلفون باللغة الإنكليزية، فإني أرفض تقييماتهم لوضع الاستشراق الألماني.

لاحظتْ آنه ماري شيميل أن هناك نزعة لدى المستشرقين في الاستجابة لما تريد سماعه وسائل الإعلام منهم في ما يتعلق بوجود خطر إسلامي. وكانت قد وضعت لبحوثها العلمية هدفًا، ذكرته في كتابها الإسلام وأوروبا، وهو أن عليها إبراز الجوانب الإيجابية في الإسلام وعرضها وأن على زملائها القيام بذلك أيضًا. فعلى المستشرقين، بحكم معرفتهم العميقة بالإسلام، تحمّل هذه المسؤولية. هل تتفق مع هذا الطرح؟

نحن ملزمون كأكاديميين برسم صورة كاملة للمجتمعات الشرقية. ويشمل ذلك الجوانب المظلمة أيضًا. فالتركيز على الجوانب المشرقة فقط لن يخدم المعرفة العلمية. لكن يجب علينا أيضًا ألاّ نركز على الجوانب السلبية فقط. ما يحصل حاليًا هو قيام الكثيرين، مدفوعين بإيديولوجيا معينة وبروح انتقائية، بعرض تلك الجوانب المظلمة. من الجانب الآخر هناك تركيز لدى البعض في العالم الإسلامي على المقولات المعادية للإسلام في الغرب ليصل إلى نتيجة خاطئة هي أن النخبة الغربية في الماضي والحاضر معادية للإسلام وللحضارة الإسلامية وتعتبره عدوًا لها أو على الأقل تنظر إليه بطريقة سلبية. يزخر التاريخ الكلاسيكي الألماني بصورة للشرق تتميز بانفتاحها، بل وبحماستها له، وهي موجودة في بعض مؤلفات لسينغ أو غوته أو هيردر أو ريكرت. لا يجب أن يتم التغاضي أو نسيان كل هذا. ولكن من جانب آخر لا يجب الاقتصار لتكوين صورة الإسلام على ما قاله غوته أو هيردر عنه، بل أن يتم الالتفات لما قاله مارتين لوثر أيضًا. لقد وقع لوثر تحت تأثير الخطر التركي والحروب مع العثمانيين وهو ما ساهم في صياغة مقولاته السلبية في ما كتبه عن الإسلام الذي أعتبره خاطئًا تمامًا. هاتان الصورتان عن الإسلام هما جزء من تاريخنا الأوروبي وعلينا

تحليلهما معًا لمعرفة أصول نشأتهما. لا أعتبر أن من المفيد تجميل التاريخ أو شيطنته. بدلًا من ذلك يجب إعادة تحليل التراث الغربي في نظرته للإسلام، لإجراء تقييم يؤدي لصياغة مفهوم أفضل للعلاقة بالمسلمين والعالم الإسلامي. وينطبق هذا على العالم الإسلامي أيضًا، إذ إن عليه عدم التركيز على الحروب الصليبية والحرب مع العثمانيين. تلك الأحداث كانت صفحات مظلمة في التاريخ الأوروبي. ولكن هناك إلى جانبها أمثلة لا تحصى يمكننا إيرادها كأوروبيين لتبيان أن علاقتنا بالعالم الإسلامي كانت مضيئة في بعض جوانبها وهي تساهم في رسم الصورة العامة ولا ينبغي تجاهلها.

حين يتحدث العقل الغربي عن الأزمة التي يعرفها العالم الإسلامي، لا يرى في أغلب الأحيان ترياقًا لتلك الأزمة سوى في تبني الحداثة الغربية وقيمها، وهو يتناسى من خلال ذلك الدور الكبير الذي لعبته الحضارة العربية – الإسلامية في تشكل الحداثة الغربية، وعلى الأقل على مستوى الأفكار والعلوم كما إن هذا العقل نفسه هو الذي لم يتوان يومًا عن التأكيد بأن الإسلام عائق أمام التطور المجتمعي وما برح يربط بينه وبين التطرف. لكن التاريخ يبرهن بأن هذا الإسلام نفسه هو الذي وقف وراء بزوغ شمس حضارة كبيرة أثرت وأغنت الميراث الإنساني وأن فلاسفة مثل ابن رشد، أثروا في الفكر الغربي، كانوا من نتاج هذه الحضارة.

أنبّه إلى أن مساهمة ابن رشد لم تغمط حقها في الغرب. لقد أدهشني كثيرًا كتاب ظهر في دار نشر كلتر وتناول في دراسة مستفيضة تأثير ابن رشد في تاريخ الفلسفة بالتركيز على التصوف الأوروبي. ولكنني أفتقد تناولًا معمقًا في العالم الإسلامي اليوم لمفكريه القدامى. ورغم أن دراسات ظهرت في الماضي القريب، إلا أنها دراسات جديدة تكاد تكون غير موجودة حاليًا، أعني أن العالم الإسلامي يشهد توقفًا في دراسات سبق له البدء بها، وكانت تحمل بذور الأمل في التعامل مع التراث الإسلامي. يلوم العالم الإسلامي

باستمرار الغرب بتسليط الضوء في تناولهم للإسلام والحضارة الإسلامية على ظاهرة التطرف فقط. لكن الواقع العربي الحزين الذي نعيشه اليوم يقمع كل مناخ ثقافي حر، كما يجري في مصر مثلًا. حدوث مثل هذا التضييق لم يكن متصورًا في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. وذات التطور يمكن مشاهدته في سوريا والأردن. بلدان مثل لبنان وبلدان المغرب العربي تعيش حقبة من تراجع الحريات أيضًا. أما الاتجاهات الجارية في السعودية فمن الأفضل عدم مناقشتها أساسًا، بسبب مأساويتها. بالنسبة لنا كأوروبيين يجب ألاّ نقلل من شأن المكانة الفلسفية لفيلسوف مسلم في سياق تطور الفكر الإنساني، بما في ذلك مساهمته في تاريخ تطور الفكر الغربي. إلا أن السؤال الأهم هو معرفة كيفية الاستفادة من أفكار ابن رشد لتحديث المجتمعات الإسلامية اليوم.

إن التركيز في الغرب على ظاهرة التطرف في سياقات تناول الإسلام والمسلمين مرجعه إلى أن ظاهرة التطرف الإسلامي تقدّم نفسها بوصفها إسلامية أو معبّرة عن الإسلام، وهذا يتيح لها اختراق صفوف المجتمعات الإسلامية. يدرك المتخصصون في العلوم الإسلامية والمستشرقون كم التنوع الكبير للثقافة الإسلامية، كما يدركون الفروقات داخل الجماعات الإسلامية السياسية. إلا أنهم لا يبدون قادرين على إيضاح كل هذه الاختلافات أمام مجتمعاتهم الغربية. كما إن التركيز على ظاهرة التطرف له سبب آخر هو أن المسلمين في أوروبا، وفي ألمانيا على وجه الخصوص، ما زالوا في بداية طريقهم نحو تأسيس فقه إسلامي مكتوب باللغة الألمانية. لقد بدأ المسلمون الذين يعيشون في ألمانيا للتو في الدمج بين دراسة الفلسفة والعلوم الدينية وطرح أسئلة علمية على الدين. إن النظر للإسلام بعيدًا عن ظاهرة التطرف والعنف يستلزم قيام المسلمين أنفسهم بالمبادرة في عرض الأوجه الأخرى للإسلام. لم يولد اهتمام لدى الألمان في مجتمع ما بعد الحرب العالمية الثانية على مدى عقود عديدة لاكتشاف طريقة

تفكير المسلمين بشأن مختلف القضايا الحياتية، لأنهم كانوا يعتقدون أن المهاجرين المسلمين سيعودون إلى بلدناهم بعد قضاء عدة سنوات في ألمانيا. ولكن بعدما أدرك الألمان أن الإسلام أصبح مكونًا ثابتًا من المجتمع الألماني والأوروبي، بدأت تلك الأسئلة بطرح نفسها بقوة. أسئلة تتناول العلاقة بين الثيولوجيا والفلسفة في الإسلام وكيفية نظر المسلمين للحداثة ودور العقل في فهم النص الديني المقدس. هذه مسائل اكتسبت حاليًا أهمية مضطردة، بينما كانت تعد أسئلة هامشية بالنسبة لأغلب الألمان في الماضي. فلم تكن تثير اهتمام سوى مجموعة من المستشرقين، والذين كانوا يواجهون بعدم اكتراث في أوساط الرأي العام، بسبب الاعتقاد بأن المسلمين هم مقيمون بصورة مؤقتة. إلا أننا نرى الآن أن عدد المسلمين بلغ أكثر من ثلاثة ملايين ونصف المليون في ألمانيا، كما إن هناك أكثر من عشرين مليون مسلم في أوروبا، والأرقام مرشحة للتزايد. لذا لم يعد طرح أسئلة العقيدة الإسلامية واجب حفنة من المستشرقين والمتخصصين في العلوم الإسلامية. تقع مسؤولية شرح الإسلام على عاتق المسلمين المقيمين هنا أنفسهم، ويتضمن ذلك إيضاح أنه لا يوجد إسلام واحد فقط، وإنما هناك تنوعًا داخل عالم الإسلام الواحد. عليهم أن يقوموا بذلك مدفوعين بالفائدة المتوقعة من طرح تصوراتهم للمجتمع الألماني ومساهمتهم في تطور هذا المجتمع.

لا شك أن كثيرًا من المسلمين الذين يعيشون في أوروبا قد قصّروا حتى الآن في شرح طريقة تفكيرهم الخاصة بالمجتمعات غير الإسلامية التي يعيشون بين ظهرانيها. ليس من النادر في أوروبا أن يساوي المرء بين التديّن والرجعية ومعاداة التحديث. ألا ينبغي على مجتمع الأغلبية تغيير نظرته لأنواع السلوك ذات الخلفية الدينية؟ إن ذلك، إن تحقّق، سيتيح للمسلمين التخلص من رهبتهم من المشاركة في المناقشات العامة وسيتيح لهم حق الإدلاء بآرائهم.

في الحقيقة يجب على مجتمعنا الألماني أن يبدّل من طريقة نظره للأمور. وهناك قرائن عديدة على حدوث تغييرات بنيوية فيه، فلقد أصبح المسلمون جزءًا مهمًا من نسيج المجتمع الألماني وينتظرون، عن حق، الالتفات إلى سمات شخصيتهم الدينية الخاصة. في هذا الصدد يمكن الحديث عن حدوث تبدّل قيمي جمعي. قبل مدة كتب لي أستاذ جامعي من أصل تركي مختص بالدراسات الإسلامية ورجاني الحضور إلى حلقته الدراسية واقترح عليّ الحديث عن موضوع «عودة ظاهرة التدين إلى المجتمع». إن اختيار الموضوع في حد ذاته يلقي ضوءًا على تبدل وعي النخبة العلمية في ألمانيا. إن نشوء جالية مهاجرة تمتاز بميلها للتديّن قليلًا أو كثيرًا، سيغير من مجتمعنا إلى حد ما، ليس تغييرًا جذريًا بالطبع، فبنية المجتمع شديدة التعقيد. ولكن الدين وبعبارة أوضح الإسلام بدأ بطرح نفسه كأحد وجوه المجتمع الذي يسعى لنيل الاعتراف بوجوده. يشهد المجتمع حاليًا نقاشًا للتعامل مع ظاهرة الإسلام في ألمانيا والتي يشترك فيها ممثلوه من المسلمين الذين يعبرون عن أنفسهم ببراعة وبشجاعة. فعلى مدى طويل اختار المسلمون في ألمانيا التعبير عن أنفسهم بتحفظ شديد أثناء النقاشات العامة ولم يعبروا بوضوح عن آرائهم الدينية أمام الرأي العام، ولم يكن مجتمع الأغلبية مهتمًا بالتعرّف على جوانب دينهم، لأنه كان ينظر لهم على أنهم مجتمع من المهاجرين الذين سيعودون إلى أوطانهم سواء في تركيا أو شمال إفريقيا. ولكن عندما توصّل الألمان إلى أن هؤلاء المسملين هم جزء ثابت من المجتمع الألماني، غدت الأسئلة التي تتناول جوانب أساسية من دينهم أكثر أهمية. وهذا يعني أن على المسلمين الذين يعيشون في ألمانيا إطلاع مجتمع الأغلبية على خصوصياتهم الدينية كي يتجنبوا سوء الفهم. يجب على المسلمين عرض وجهات نظرهم والدفاع عنها أمام المجتمع الألماني المعولم باستمرار، وأن يوضحوا له أنهم جزء من التغير الاجتماعي في ألمانيا وأن لديهم الحق كمسلمين ألمان في الاستماع لمطالبهم.

نحت يورغن هابرماس، لوصف التحوّل نحو التدين، مفهومًا جديدًا هو مجتمع ما بعد العلمانية. إنه يريد منا كبشر إظهار احترامنا لمبادئ الدين، والتصرف بذات قوة المسؤولية الدينية الأخلاقية لأجل خلق مجتمع إنساني متعدد، تكون فيه الاختلافات بين الأديان والعقائد علامة على الثراء، وفي ذات الوقت الوصول إلى إجماع قيمي بمعنى تأمين مستقبل طموح لكل الحضارات الإنسانية.

إن انبعاث التدين مجددًا يمكن رده جزئيًا إلى المهاجرين المسلمين في ألمانيا. لقد أدى تدينهم إلى ظهور شعور عميق بعدم الثقة في مجتمعنا. ويورغن هابرماس يمثل برأيي مظهرًا لعدم الثقة الذي أتحدث عنه. فلقد كان هابرماس بصفته أحد تلاميذ مدرسة فرانكفورت النقدية ليس يساريًا أمميًا فقط، بل كان يميل إلى علمانية متطرفة تكاد تتماهى مع الإلحاد. ولكنه تحوّل في السنوات الأخيرة إلى الإقرار بدور الدين في حداثة تلتزم بقيم أخلاقية تقود إلى حساسية خاصة إزاء مظاهر ارتبطت بتطورنا الحضاري. وخاصة في ما يتعلق بعوامل التأثير الضار على البيئة والطبيعة. وهذا ما دعاه لتشجيع التأمل بعواقب أعمالنا وما نقوم به. إن تحوّل هابرماس لرفع شأن القيم ذات الأصل الديني، مسألة لاحظتها مرارًا في مؤلفاته الأحدث. ويمكن العثور عليه أيضًا بكل وضوح في حواره مع البابا السابق بنديكت السادس عشر. التحول النموذجي الذي طرأ على هابرماس أعزوه إلى حقبة يعيشها المجتمع الأوروبي حاليًا. كما إني أتفق مع مقولات البابا بنديكت تمامًا. فنحن الأوروبيين يجب علينا طرح أسئلة معمّقة على مفهومنا القيمي واختبار مدى صلاحية علمانيتنا لتحقيق التطور حسب منطقها، وذلك قبل أن نطرح نموذج مجتمعنا كمثال يحتذى للمجتمعات الأخرى. في ذات الوقت نلاحظ من خلال ما يقوله مَن كان من رواد العلمانية، أي هابرماس، المدى الذي تغيرت فيه طرق التفكير في مجتمعاتنا، والأهمية التي باتت توليها لمسألة الدين الذي تطور كظاهرة محسوسة في مجتمعنا. الاهتمام بالإسلام

والحضارة الإسلامية يتزايد باضطراد في مجتمع الأغلبية غير المسلمة. وهذا يعني اكتساب المعرفة الأكاديمية الاستشراقية شعبية في أوساط الرأي العام. لكن هذا يعني في ذات الوقت ازدياد حجم المسؤولية الملقاة على عاتق المستشرقين الذين ينبغي عليهم منذ الآن فصاعدًا عرض مقولاتهم المستقاة من المعرفة العلمية المحايدة وتقديمها إلى المسلمين المتدينين الذين يعيشون في ألمانيا، لتكون أحد روافدهم المعرفية.



ذات الصناعة وصناعة الذات

(إسهام في علم أخلاق الصناعة)

توفيق فائزي

هل فقدت الإنسانية حقًا ذاتيتها مسلمة إياها للنظام الصناعي؟ أليس وراء ما يقع داخل هذا النظام من تحولات، إرادات لأشخاص يودون أن يصير العالم إلى ما يصير إليه، مالكين بذلك خلفيات فكرية ومقاصد معينة؟[1] هل من إمكانية لاسترجاع ذات الإنسان إن كان فقدها؟ وما هو الحل الذي يمكن اقتراحه لحل معضلة ما يفرضه علينا النظام الصناعي وما يجرنا إليه من الآثار المدمرة؟ إن ما سنخطه في ما سيأتي محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة. ومن أجل ذلك سنبدأ بالتمهيد بفكرة مفادها أن الصناعة جزء من الصنع البشري عامة. وبمشاهدة ما ينتج عنها نستطيع تمييز ما انتقلت إليه الإنسانية، وتمييز أحوال لبها. سنعرج بعد ذلك على مفهوم الصناعة عند الفلاسفة قديما، مفهوم يسعى لوصف حقيقتها آنذاك. وسنقارن حقيقتها تلك بحقيقتها الآن. وسنحاول أخيرًا الجواب عن الأسئلة التي وضعناها سابقًا.

1- الصناعة جزء من الصنع البشري

إن الصنع هو العمل عامة، فهو يصدق على جميع ما يعمله الإنسان سواء أكان هذا العمل داخليًا لا ينتهي إلى فعل خارجي أم كان ينتهي إلى

(1) يبين سيرج لاتوش Serge Latouche صعوبة تحديد مسؤولين عما يحدث الآن، ورغم ذلك يمكن اقتراح برنامج سياسي للخروج من المأزق:
Serge Latouche, «Ecofascisme ou Ecodémocratie», In Le monde diplômatique, Novembre,2005 .

فعل خارجي، وسواء أكان هذا العمل مرادًا أم غير مراد. وتحت الجنس الأعلى للصنع يقع هذا الذي سنجعله مدار حديثنا دون أن ننسى أن الصنع الذي هو الجنس الأعلى هو الذي تستمد منه كل الأنواع التي تحته حقيقتها. صنع السفن والبيوت والطاحونات والألبسة والأواني والزرابي والساعات نوع من أنواع الصنع الإنساني لأغراض المعيش الإنساني، ويحتكر هذا النوع من الصنع اسم الصناعة. إلا أن إنتاج المصانع المحسوسة مباشرة ليس الوحيد الذي يستحق اسم الصناعة، فقد اعتُبر الشعر والفقه والفلسفة والنحو صناعات، ولذلك استُعير لبعض هذه المعارف صورة الآلة التي نُخرج بها المصنوعات الحسية إذ يقال علوم الآلة لكل من النحو والصرف والمنطق. وقيل عن المنطق إنه آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. وقد يُضاف إلى بعض المعارف الأخرى اسم الصناعة على أن يكون المضاف إليه نتيجة للصناعة فيقال صناعة الفقه مثلًا[1].

دعنا نعود إلى الصنع لإدراك حقيقة كل الأنواع التي تقع تحته، إن الصنع سواء أكانت نتيجته إخراج مصنوعات محسوسة أو إخراج مصنوعات لا تقع عليها الحواس؛ يتحدد بأن قلب الإنسان أي جوهره وحقيقته هو منطلقه، وعلى هذا فنتائج ما يصنعه آثار دالة على لبه أو دالة على أحوال لبه وقلبه، أو دالة على أنه قد صار بلا لب. إن للب الإنسان أحوالًا لأن لبه قد يتصف بالحزم ولأنه قد يتبدد أو يضيع، ولأنه قد يصحو أو يغفل. وبعبارة أخرى إن ما يصنعه الإنسان، كل ما يصنعه مرآة تبصر فيها ما انتهى إليه الإنسان من أحوال تهدد غايته أو تحققها.

الصنع إذن جملة ما يعمله الإنسان، والصناعة -كما رأينا- تصدق على عمل خاص من أنواع أعماله وهو ما يكون نتيجته معارف ومصنوعات حسية؛ إلا أن الصناعة تستقر غالبًا للدلالة (وخصوصًا الآن) على ما كانت نتيجته مصنوعات حسية. إن لهذا النوع من الصنع تاريخه الخاص: تاريخ لما بلغه من مبالغ ومر به من أطوار، وتاريخ لما بلغه التفطن لحقيقته.

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلمة «صناعة»، بيروت، دار صادر، 2/835.

ارتبط التفطن لحقيقة الصناعة عند المسلمين بتفطن سبقهم، فصار تحديد حقيقتها مرتبطًا بهذا التفطن. إلا أنه بفعل الترجمة التي لا تراعي المفهوم، بل تراعي اللفظ فقط تحولت الفطنة إلى غفلة عن حقيقة الصناعة؛ والفطنة السابقة التي نقصدها هي فطنة الإغريق، وكل هذه الفطنة مختصرة في كيفية تصورهم لما يقع تحت لفظة TECHNE. أما نحن فلا نتفطن لكون الفن والصناعة وما نسميه التكنولوجيا مرتبط بلفظ واحد هو TECHNE فالفن نفهمه الآن عبر فهمنا لمقابله الفرنسي أو الإنجليزي ART ولا نتفطن إلا نادرا لكون الكلمة الفرنسية ما هي إلا ترجمة لاتينية للكلمة اليونانية Techne، ولكون الكلمة اليونانية تقلبت في أطوار حتى دلت على ما يدل عليه ما نترجمه بالتقنية. فلماذا لا نستعمل ما جعله العرب قديمًا مقابلًا للكلمة اليونانية وهو الصناعة باحثين بعد ذلك عن أطوار الصناعة وعن خصائص تقلباتها، وعما تتميز به كل مرحلة من مراحلها؟ قبل أن نحاول ذلك، دعنا نعود إلى الكلمة اليونانية.

2- المفهوم الفلسفي للصناعة قديمًا

كانت الكلمة اليونانية في أوائل عهدها تدل على ما يكون نتيجته تحويل الجامد إلى ما يمكن استعماله وهو ما تدل عليه الآن في غالب الأحيان. ثم صارت تدل على الصنع والفعل والإيجاد عامة، ثم صارت تدل على العمل الحاذق؛ وعند أفلاطون استعملت الكلمة مرادفة لـ EPISTEME وهي بمعنى المعرفة المتقنة. وهي التي دعت بعض الفلاسفة المسلمين إلى تعريف الصناعة بأنها «العلم المتعلق بكيفية العمل»[1]

يُعتبر الشاعر عند أفلاطون صانعًا ولكنه لا يصنع كما يصنع الصانع الحقيقي وهو الإله TECHNITES؛ وتدخل الكلمة الإغريقية في تقابل مع العديد من الكلمات كـ PHYSIS فعلى عكس الأشياء الطبيعية التي تتولد من ذاتها، تحتاج الأمور الصناعية إلى من يخرجها فهي لا تستطيع أن تتولد

(1) المرجع السابق، 2/835.

من ذاتها، الإنسان هو من يستطيع ذلك. وكـ TUCHE وهي تدل على ما يقع صدفة على عكس ما يصنعه الإنسان فهو يتصف بالتقدير؛كـ PAIDIA التي تعني اللعب، على عكس ما يصنعه الإنسان فهو يتصف بالجد.[1]

هذه بعض استعمالات الكلمة عندهم؛ وستنتقل آثار المفاهيم والتعاريف إلى المسلمين. من الفلاسفة من جعل الصناعة مرادفة للعلم كما هو ظاهر في التعريف السابق متبعين في ذلك رأي أفلاطون ومنهم من رأى أن الصناعة ملكة، وهذا الرأي اتبعوا فيه أرسطو الذي رأى أن الصناعة «ملكة خلاقة تحدث عن بصيرة»[2]، ومنهم من خالف فرأى أنها تتم دون روية[3]. وتوضع الصناعة في نسق من العلاقات. فالصناعة نوع من أنواع الأعمال التي مصدرها العقل إلا أن هذا العقل أدنى في رتبته من العقل النظري. يُقسِّم الفارابي، مثلًا، القوة الناطقة إلى نظرية وعملية والعملية إلى أخلاقية وصناعية فعند الفارابي القوة الناطقة الصناعية نوع من أنواع القوة الناطقة العملية، وهذه دون القوة الناطقة النظرية.[4]

ما الذي سيفيدنا فيه عرض هذه الآراء، وما الذي سنستفيده من عرض الخلافات، وواقع الصناعة غير آبه بما يرون، وسيؤول إلى حال يصبح فيه مفهوم الصناعة لديهم غير صالح لإدراك الواقع؟

والسؤال الذي نضعه هو: هل كان تعريف الصناعة بما عرفوه صالحًا لوصف واقعها أم أن واقع الصناعة كان متقدمًا في حقيقته على ما عرفه المعرفون؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى دراسة تاريخ الصناعة عند المسلمين، لإدراك ما استجد في عالمها، ولمعرفة أي آلات جديدة ابتكرت، وهل سمح ابتكارها بإخراج عالم جديد لا يصلح معه تعريف الصناعة السابق؟

---

(1) Castoriadis Cornelius, « Technique », In Encyclopedia Universalis.

(2) Ibid.

(3) التهانوي، مرجع سابق.

(4) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق،الطبعة الثانية 1993، ص33، وكتاب التنبيه على سبيل السعادة، حققه الدكتور جعفر آل ياسين، الطبعة الثانية، دار المناهل، 1987، ص 74. وفصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، 1971، ص 29.

لنعد الآن إلى عالم المفاهيم ولنختر تعريف ابن خلدون للصناعة، منطلقين من فرضية أنه كان الأقرب إلى فهم حقيقة الصناعة قديمًا لطبيعة ما كان يبحث عنه في المقدمة وهو العمران البشري، وللمنهج الذي أخذ به وهو المشاهدة الواقعية والتاريخية لأحواله. إن تعريفه يحتفظ بالكثير من تفاصيل التعاريف السابقة إلا أنه أكثر شرحًا وأقرب إلى حقيقة الصناعة كما كانت تمارس في الواقع؛ وإليك تعريف ابن خلدون: «اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عمليًا هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته؛ وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر والعلم؛ فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته»[1]

كأنما يحاول ابن خلدون اختصار أهم ما يمكن قوله في الصناعة قديمًا: تحتل الصناعة مرتبة دون مرتبة العلم النظري لكون غايتها وإن كانت علمًا عملية. وكونها عملية يعني اتصالها بالجسم والحس ولذلك تحتاج إلى العين الناظرة نظرًا حسيًا لا العين الناظرة نظرًا عقليًا. والعلم النظري يحتاج إلى السماع لا إلى المشاهدة. ويحتاج الصانع إلى الحضور الجسدي، وقلما يحتاج إلى سماع المعلم بل النظر إلى ما يفعله المعلم، وهذا النظر يحتاج هو الآخر إلى أن يعاد ويكرر حتى تتكون لديه ملكة الصنع وتترسخ.

إن نظر ابن خلدون غير ملتفت إلى خصائص المصنوع الذي يكشف عن نمط العلاقة التي ربطت الإنسان بالطبيعة قديمًا. هذا النمط الذي تجلى في كيفية التحويل والإنتاج. ولكن هناك إشارة في هذا النص وفي غيره،

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، 2/935.

إلى تبعية المصنوعات قديمًا لمحرك خارجها، سواء أكان إنسانًا أو قوى طبيعية محركة أخرى. وسنلتفت من جانبنا إلى وصف ظاهري للمصنوع، إلى المصنوع وخصائصه وتفسير كيفية التحويل والإنتاج. سنعمل، ما أمكننا ذلك، على وصف المصنوعات القديمة ومقارنتها بالحديثة منطلقين من مبدأ الحركة، مستخرجين بذلك ملمحًا أساسيًا، ويتلو ذلك استخراج ملامح أخرى للصناعة الحديثة.

3- ملامح الصناعة الحديثة

إذا كانت المصنوعات الحسية قديمًا تتحرك بالارتكاز على طاقة خارجية بدائية عُهد إليها بالتحريك دون تصرف في إمدادها الطبيعي، طاقة مثل طاقة حركة الماء في النهر أو حركة الهواء في الجو فإن المصنوعات الحديثة تتحرك بالارتكاز على تجديد للطاقة متصرف فيه لأنه انتزع من سياقه الطبيعي: احتراق الفحم لتوليد البخار أو احتراق البنزين[1]. تُنتزع هذه المواد من باطن الأرض لتوضع داخل الآلات وتحرق لتوليد طاقة تجعل الآلة تتحرر من التبعية للإمداد الطبيعي ومن التأصل في مكان ما.

إذا كانت الآلات قديمًا تحاكي الطبيعة محاكاة خارجية وسطحية فهي في تبعية للقوى الطبيعية (كقوة الماء الجاري أو الهواء المتحرك) كما تمنح نفسها لنظرة أولية فإن الآلات حديثًا تحاكي الطبيعة محاكاة داخلية وعميقة إذ تصنع آلات تشبه الأشياء الطبيعية في اعتمادها على مبدأ للسكون أو الحركة يوجد داخلها.

ملمح آخر وهو أن الصناعة الحديثة ترتكز ارتكازًا شديدًا على العلم الفيزيائي والرياضي والبيولوجي...: جل ما يحيط بنا من الآلات: السيارة والآلات المنزلية والطائرة والحاسوب والتلفزة ما كانت لتوجد لولا التحويل

---

(1) لقد عمل هيدغر على وصف دقيق للتحول الذي وقع ويقع، مثالاً على ذلك يتحدث عن سجن الطبيعة داخل الآلات، كسجن النهر داخل مركز توليد الكهرباء إجباره على تحريك الدوامات.

Heidegger Martin, « La question de la technique » In Essais et conférences, Paris, Gallimard,1985.

العملي التطبيقي لما توصلت إليه العلوم البحتة. تكشف الفيزياء مثلًا عن القوانين والأوامر الحاكمة في الطبيعة والمولدة للآثار الطبيعية. أو بتعبير آخر يؤسس العالِم أنظمة وقواعد افتراضية تفسر جزءًا عظيمًا من الأمور الواقعية، تفسر ذلك من خلال ما يُستنبط من تلك الأنظمة والقواعد. يُسخِّر الفيزيائي مباشرة أو غيره بتوسط، القوانين والأوامر الطبيعية لتوليد أمور صناعية مماثلة للطبيعية إذ تتحرك حركة شبه تلقائية. تولد الآلات الصناعية وهي حيل احتالت على ما في الطبيعة من قوانين تتحول إلى أوامر عملية. ذلك أنها لو تُركت على أصلها لأعادت إنتاج أمور طبيعية ولكن الإنسان يتحكم في العوامل الطبيعية الفاعلة ولسان حاله يقول: «ما دامت الطبيعة تنتج أول الأمر ما نشهده من الأفعال فإننا سننتج ما نبتغي نحن نيله منها إن غيّرنا بعض العوامل الفاعلة» إن الإنسان ينال منها حقًا ما يرسمه سابقًا في ذهنه ويجبرها على الطاعة بإجبارها على إمداد ما ينجزه مما يكمن فيها من القوى.

لنأخذ مثالًا: المادة المحترقة المولدة للطاقة كالبخار المحرك توجد دائمًا كامنة في الطبيعة، ولكن استنباط الإنسان لها ونقلها من سياقها الطبيعي الأول ووضعها بل سجنها في مكان هو الباخرة لتحريك محركاتها؛ يجعل الإنسان ينال ما يرغب في نيله وهو جعل الباخرة تتحرك.

تولد آلات أكثر فأكثر إتقانًا بسبب تركيب الحيل، ويحصل من الآثار المدهشة بدمج حيلة في حيلة أخرى أو استبدال مركب من الحيل مكان آخر ليتشكل نظام وتصير الآلة كالبدن التام؛ كل ذلك من أجل توليد الآثار والأفعال التي يبتغيها الإنسان أو يشتهيها. ونحن نشهد بسبب تراكب الحيل ميلاد ما يشبه آلة ضخمة Mégamachine هي حصيلة الاستدماج المتواصل السابق، آلة ما تنفك تتنامى قوتها يومًا بعد يوم.[1]

---

(1) مصطلح المونفورد Munford ويعني به ما يتولد عن تفاعل عوامل: فيزيائية وصناعية ومالية وسياسية وعسكرية لتنتج قوة شبه مطلقة، انظر الحوار مع دومنيك جانيكو في:

Dominique Janicaud, L’empire des techniques, Paris, Editions du Seuil,1996 .

يمكن الحديث في ما يتعلق بعلم الحياة عن صناعة للحياة بل عن محاولة لصناعة البشر، إذ يتم استثمار ما تم التوصل إليه في مجال البحث الجيني للتحكم في العوامل الحاكمة في منح صور الخلائق، لتغيير الخلق وتصريف وظائف الحياة بما يخدم أغراضًا معيشية.[1]

ملمح آخر وهو أن الصناعة هي الأخرى تمد الفيزياء والرياضيات والبيولوجيا وغيرها من العلوم بما يجعلها أكثر فعالية في إجبار الطبيعة على البوح بأسرارها. ومثاله أن علم بيولوجيا الأعصاب Neurobiologie يستفيد من تنمية الذكاء الاصطناعي باستخدام برامج الحواسيب بل حتى في استلهام نماذج نظرية لإدراك طبيعة الدماغ، وهو الآخر يمد الذكاء الاصطناعي بالنماذج النظرية لصنع العمال الآليين، أو الحواسيب الأكثر ذكاء.

أصبحت الصناعة جزءًا أساسيًا من العمل العلمي لحاجة العلم إلى الآلات المستكشفة. ولولا الآلات وتنميتها لما تمّ إثبات الكثير من الافتراضات العلمية كافتراض غاليلي Galilée أن القمر ليس جسمًا كاملًا كما ادعى أرسطو ذلك؛ فلولا المنظار لما تمّ إثبات ذلك.

ملمح آخر وهو أن التحالف بين العلم والصناعة سيتسع ليشمل التحالف الاقتصادي. كان هذا التحالف في البداية غير شديد ولكنه صار متينا في الأخير وسيكون لمتانة هذا التحالف آثار ظاهرة في عصرنا.

إن ظهور سلوك اقتصادي جديد هو الرأسمالية جعل الاقتصاد الرأسمالي يحاول التحويل النهائي والاقتصادي لما توصلت إليه العلوم. والتحويل الاقتصادي للعلم يكون بالتصرف في العوامل الفاعلة الطبيعية والتحكم فيها لنيل ما يُبتغى مما يحقق أغراضًا حضارية (مدنية وعسكرية). إلا أن الميزة الأساس للرأسمالية أي لهذا السلوك الاقتصادي هو سعيه الدائم للاستمداد من العلم حلولًا تقنية لتحسين دائم للمصانع المدنية والعسكرية.

---

(1) هذا النوع من الصناعة يدخل تحت مسمى Biotechnologie, Biotechnology

سيكون لهذا التحويل آثار اجتماعية وثقافية كبرى. ذلك أن هذا التحويل احتاج إلى قوى إنتاجية عظيمة نُقلت من الفضاء الطبيعي الأول حيث كان يتصل الإنسان مباشرة بمظاهر الطبيعة وهي لم تستعبد بعد.

سيُنقل هؤلاء ويحولون إلى قوى إنتاجية للآلات. واحتاج التحويل إلى إنشاء مدن صناعية أصبحت المكان الجديد للإنسان. واحتاج الأمر إلى إنشاء ما تستقبل به هذه الآلات لإجرائها وتفعيلها فهي تحتاج إلى مكان تعيش فيه لتفعل فيه. مكان مواز للمكان الذي كانت تعيش فيه الأشياء الطبيعية وتفعل فيه. واحتاج الأمر كذلك إلى إنشاء ما تنقل به هذه الآلات وهي آلات أيضًا، نقلها إلى أين تباع أي إلى أسواق.

قلنا إن الرأسمالي تجاوز الحدود وأصبح يستثمر كشوفات العلم المستمرة لأعماق قوى الطبيعة الكامنة كي يستبدل بالآلات القديمة آلات أكثر فعالية واستقلالية. ويهدد العلمَ الآن تحوله إلى علم للصناعة Technoscience واستعباده من طرف الرأسماليين الجدد. وأن يتحول العلم إلى علم للصناعة يعني أن تستعبد الصناعة العلم وتجعله في خدمتها، ومجرد وسيلة لتنمية الآلات وجعلها أكثر إتقانًا.[1]

يهدد الثقافةَ تحولها إلى ثقافة للصناعة كذلك، ذلك أن الثقافات الإنسانية مهددة بتبعيتها للصناعة. لن تحتفظ الثقافة بغايتها الأولى وهي إمداد الإنسان بهيئة تفضيلية للفعل أو الترك، بل ستتحول إلى ما به يتهيأ لإشباع غرائزه أكثر باختيار ما يشبعها أكثر من البضائع المحسنة باستمرار.[2]

لن يحتفظ العلم بغايته الأولى وهي كشف الحقيقة حقيقة الكون: مبدئه وسننه الحاكمة. ستصبح غاية العلم هي تحويل الطبيعة إلى عالم صناعي يسحقها وينفيها، وإليك آخر تجل لهذا التحويل.

(1) Herbert Marcuse, L’homme unidimensionnel, traduction de Monique Wittig, Revue par l’auteur, Paris, Les éditions de Minuit, p 181.

(2) Ibid, p. 177.

4- تجل آخر للصناعة الحديثة:

آثار تحول العلم إلى علم للصناعة

للحديث عن تجل عظيم من تجليات تحويل العلم الطبيعة إلى عالم صناعي يحل محلها سنستعين بما يصفه الفيلسوف الفرنسي بول فيريليو Paul Virilio من أحوال هذا التحويل. إن هذا الفيلسوف يتفطن للتغيرات التي يحثها تحول العلم إلى علم للصناعة لا غير.

لم تعد الصناعة في آخر تجلياتها مجرد إنتاج لآلات لها مبدأ حركتها وسكونها في ذاتها، وإن كانت تسعى دائمًا إلى إنتاج مثل هذه الآلات وتنميتها. ما نشهده الآن وينبهنا عليه هذا الفيلسوف هو محاولة لاستبدال عالم مكان عالم آخر. لقد كانت الآلات مجرد استبدال جزئي لأمر صناعي بدل أمر طبيعي، كاستبدال السيارة بالجمل أو ضوء الكهرباء بالمصابيح الزيتية، أو الطواحين الكهربائية بالطواحين اليدوية. لكن أن يستبدل عالم مكان عالم؟! سيعود هذا الأمر بالآثار العظيمة على الإنسان. وأعظم أثر هو انفصال الإنسان عن العالم العيني. سيتولد عالم افتراضي، وحين نتحدث عن عالم فإننا نقصد الأشياء التي تسكنه، وحركتها داخله وسرعتها وطرقها وأزمنتها وآفاقها. في هذا العالم الافتراضي كل الأمور المذكورة السابقة افتراضي واصطناعي. فالأشياء كالبشر وغير البشر صور متحركة. وهناك محاولة لجعلها ذات أبعاد ثلاثة مماثلة للأشياء الواقعية، والحركة داخل هذا العالم افتراضية وكذلك الطرق والأزمنة والآفاق، أما السرعة ففائقة ومطلقة.

بدل البصر الواقعي بصر رقمي. إذا كان البصر الآلي بالمنظار مثلًا كما هو الشأن عند غاليلي منفعلًا بالمنظورات المبصرة في الواقع، فمع البصر الموجي Ondulatoire أصبح فاعلًا ولقد كانت البداية مع التلفزة. إن التلفزة وبعدها شاشات الحواسيب المترابطة عالميًا تحرك البصر وهذا الذي يسبب إدراك عالم وهمي.

بدل السماع الواقعي سماع اصطناعي فبدل الأصوات العينية أصوات مختلقة ومركبة توهم بوجودها خارجًا.

لنتذكر أن العلم وقد تحول في خدمة الصناعة يسهم بشكل كبير في هذا التحويل فهو يمنح الحلول الناجعة للتسريع بإقامته، وتحسين صورته كي يبدو أكثر واقعية من الواقع ذاته.[1]

ما هي الآثار المتولدة عن التحولات السابقة؟ لن نتحدث طويلًا عن الآثار لأنها مشاهدة ولكل منا القدرة على ذلك، ولكن من باب التنبيه سنركز على أثر واحد ولكن نعده أساسيًا وهو وشك فقدان الذات. إن التحولات التي أبرزنا بعضها قد منحت العالم الصناعي شبه استقلال عن الإنسان ولسان حال الإنسان يقول: «ما دامت قد انفتحت لي كل هذه الإمكانيات فلم لا أجربها كاملة دون استثناء؟ لا يعوزني سوى الزمن لذلك ولست في ما أفعل سوى منفذ للأمر الصناعي المطلق: افعل ما دمت تستطيع أن تفعل». فكأن ذاتية الإنسان فقدت ولم يعد سوى عبد للأوامر الصناعية.

5- هل فقد الإنسان ذاتيته؟

لقد أشرنا في ما سبق إلى أن الصناعة جزء من الصنع البشري. وبإمكاننا أن نقرأ في ما يصنعه الإنسان أحوال لبه وبإمكاننا أن نستنتج أحيانًا أن الإنسان في ما يصنعه فاقد لبه.

تعتبر الصناعة أكثر من عمل لإنتاج الآلات. إنها تجلٍّ وتعبير عن تأويل معين للوجود كما يرى الحكيم الألماني هيدغر. وإن انتقال الإنسان من نمط الصناعة القديم وهو الذي تمّ التعبير عن مفهومه فلسفيًا في تعاريف الصناعة عند اليونان ثم عند المسلمين؛ إلى نمط الصناعة الحديث حيث يشهد واقع الصناعة تغيرًا جذريًا في علاقة الإنسان بالطبيعة؛ ذلك الانتقال ليس مجرد تغير في نمط إنتاج الآلات بل تغير في تأويل الوجود برمته.[2] وبعبارتنا إنه يشهد على تحول في لب الإنسانية. إن شكل التعامل الذي

(1) Paul Virilio, La bombe informatique, Paris, Edition Galilée, 1989.

(2) Heidegger, op.cit.

يعامل به الإنسان الطبيعة يشهد لقساوة قلبه أي أن حال قلب الإنسان تحول من الرحمة التي كان يعامل بها الأشياء الطبيعية (بلغت في بعض العهود درجة عبادتها) إلى القساوة والشدة، لكن عاد الإنسان إلى ذاته نفسها فعاملها بقسوة وجعلها في خدمة النظام الصناعي المستعبد للطبيعة، وهذا التحول جعل الإنسان مهددًا في ذاته باعتبار الإنسانية. وبعبارة أخرى إن الإنسان بما صنع يكاد يفقد لبه.

لا نعدم ناصرًا للرأي القائل إن العالم الصناعي قد ورث ذاتية الإنسان فصار العالم الصناعي مستقلا عنه. يحاول جاك إيلول Jacques Ellul إقناعنا بذلك، أي بأن الصناعة التي كانت في الأصل جزءًا من الصنع البشري الذي مصدره قلب الإنسان المتحكم في أفعاله؛ قد استقلت عن الإنسان وأصبحت تشرع لنفسها Autonome وهي تملك الحرية الكاملة بدل الإنسان الذي تنازل عنها، وأخيرًا هي تملك القدرة على تحديد ما هو خير أو شر.[1]

فهل حقًا فقد الإنسان ذاتيته؟ نرى أن إيلول قد غالى في هذا الأمر وفي ادعاء ذاتية للصناعة، ولكن نوافقه في أن العالم الصناعي يكاد يستقل بنفسه. إن جزءًا عظيمًا من البشرية قد فقدت: الحرية والإرادة والمسؤولية والفطنة وهي صفات أساسية للذات أو اللب. نعم لقد فقدها جزء عظيم ممن يسكن الأرض ولقد أصبحت الصناعة تتناول من الإنسان ما تشاء ولقد استلبت نفسه وجسده. ولكن فقد الذاتية ليس مطلقًا ولا يعني أن جزءًا آخر من الإنسانية لا يملك الصفات المذكورة آنفًا.

إن لما سبق مقتضيين: الأول هو أن جزءًا من الإنسانية تتحمل المسؤولية أكثر من الباقي. ذلك أنها ترعى بوعي منها أو بغير وعي النظام الصناعي وهذا الجزء يخدم الآلة الضخمة، ويحاول إسكان البشرية بأكملها داخلها. الثاني هو أن على الجزء الآخر من الإنسانية وزر طاعة هؤلاء؛ فعلى الجزء الآخر من الإنسانية أن يتدافع مع هؤلاء كي يشتركوا جميعًا في اتخاذ القرارات المصيرية.

(1) Jacques Ellul, Le système technicien, Paris, Calman lévy,1977.

هذه القرارات المصيرية تتعلق بأمرين: الأول هو تحديد كيفية استخدام الإنسان الآلة أو تحديد نمط السلوك الذي وجب أن يسلك داخل الآلة الضخمة بحيث يكون الإنسان الحاكم عليها لا أن تكون الحاكمة عليه والثاني هو تحديد كيفية تنمية الآلة الضخمة تنمية لا تعود بالضرر على الإنسان وغير الإنسان. وهذا الرأي الأخير هو الذي عبر عنه جاك إيلول نفسه في ما اقترحه من أخلاق للصناعة، يقول طه عبد الرحمان مختصرًا هذا الاقتراح: «لما كانت التصرفات التقنية في نظر «إيلول» هي جملة من الوسائل التي تظهر القوة فوق القوة وتجلب الضرر بعد الضرر، فقد رأى أنه لا سبيل إلى دفع مساوئها إلا بمعارضتها بأخلاقيات تقرر حاجة الأفراد والمؤسسات إلى الزهد في جزء من هذه الوسائل، لا عجزًا عن استعمالها، وإنما اختيارًا لبعضها دون البعض، ويكون ذلك بأن نمتنع عن المشاركة في إنجاز أية تقنية ما لم نتبين آثارها الشاملة والبعيدة على وجه كاف من الدقة واليقين، كما يكون بأن نترك العمل بالقواعد التي وضعتها التصرفات التقنية وبالأوامر الآلية التي تجلب للإنسان الاستلاب وتسوقه إلى الهلاك.»[1]

إن استقلال العالم الصناعي عن الإنسان وانفلات العقال منه ليس مطلقًا. يظهر فقط أن ما كان يصنعه الإنسان يصنعه، وأن الآلات الصناعية استقلت لتصنع مكانه نفسها وما يفوقها تعقيدًا وتركيبًا. ولا شك أن الذات في مثل هذه الأوضاع أصبحت أقل تأثيرًا ولكن فقط إن لم تمر بالوسائط الصناعية. وهذا لا يعني أن الذات لم تعد قائمة وإلا كيف أمكن لجاك إيلول نفسه أن يقترح مبادئ أخلاقية توجه العمل الصناعي؟[2] وحتى في حالة فقدان اللب بفعل الاستلاب هناك إمكانية للاسترجاع أو الرجوع. ولا أدري إن كان الإنسان ينسى ويغفل عن نفسه أو يتناسى ذلك بإرادته. لنأخذ المثال الذي مثّل به بول فيريليو Paul Virilio في كتابه «القنبلة الإعلامية» La bombe informatique وهو قضية بوب دنت فيليب نيتشك Bob Dent-Philip Nitschke.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000، ص. 128.
(2) Hottois Gilbert , Ethique et technique, Bruxelles, Editions de l’université de Bruxelles,1983.

لقد كان بوب دنت Bob Dent مصابًا بالسرطان، وكان متصلًا بحاسوب يقوم بتدبير نظام إمداد بالدم. كان طبيب دنت Dent وهو فليب نيتشك Philip Nitschke قد ركب برنامجًا في الحاسوب، بحيث لو ضغط دنت Dent زر: «نعم» للمرة الأولى ثم بعد مرور تسعة أيام أعاد الضغط فسيحقن بحقنة مميتة بعد مرور ثلاثين ثانية. وهذا الذي فعله دنت Dent. هل يمكن أن يقنعنا هذا المثال بعدم وجود ذات تتحمل المسؤولية؟ إن في ما وقع مسؤولية يتحملها المريض وطبيبه.

يماثل بول فيريليو بين هذا الطبيب وبين بائع سلاح يدوي فكلاهما مسؤولان عما يتولد من فعلهما من الآثار، ولهما القدرة على الإجابة عن سؤال: لماذا فعلتم ما فعلتم؟ مرجعين الفعل إلى مركز قرار داخلي حر.

يقول بول فيريليو معلقًا على هذا الحدث: «بريء من جريمة «موت الرحمة» المستحث، وليس مسؤولًا أكثر من مسؤولية تاجر أسلحة يدوية، عرف فيليب نيتشك Philip Nitschke كيف يستغل، ليس غموض «الفعل القاضي» Terminal act والذي تمّ اختيار اسمه بدقة فقط، ولكن أيضًا عدمية العصر السيبرنيطيقي Cybernétique الذي يعلن عن نفسه.»[1]

لا يمكن أن تتحمل الآلة المسؤولية بدل الإنسان فالإنسان هو الحي والآلة ميتة. يمكن أن يُختبأ وراء الآلة، أن يتم الضغط العجول على الأزرار لإحداث الدمار والفتك ثم التنصل من المسؤولية. وهذا نعتبره نوعًا جديدًا من أنواع الغواية كغواية الشيطان. أصبحت الآلة تغوي الإنسان وهو في عزلته داخل ما يشمله ويغطيه اصطناعيًا. لكن اتخاذ القرار دائمًا إنساني وأنا وأنت في سلسلة ممن يتخذون القرارات النازلة أو الصاعدة، أنا أو أنت من يحدد مصير الفعل.

6- استرجاع الذات وتنمية صفاتها الحميدة

لما كان الفعل قلبيًا، فما نحتاج إليه هو تزكية القلب، أي تطهيره من الغواية

(1) Paul Virilio, op.cit, pp 14-15.

وتنمية صفاته الحميدة وهي: المسؤولية والإرادة والفطنة والحرية. والآلة ليست تحتاج إلى تزكية بهذا المعنى. يتفاوت الناس في امتلاك صفات الذاتية، وما يجب أن نسعى إلى تحقيقه هو تربية الجنس البشري كله على الاتصاف بها.

نحتاج إذن، إلى:

1- تنمية الفطنة لدينا، والفطنة تعني قوة القلب على الالتفات للتنبه على ما غفل عنه سابقًا.

2- تنمية المسؤولية حتى يتهيأ كل من يفعل منا أو يتهيأ للفعل لأن يجيب عن سؤال: لِمَ سيفعل؟ أو لِمَ فعل؟

3- تنمية الإرادة أي قوة فعل ما يخالف قوانين النظام الصناعي.

4- تنمية الحرية أي القوة على قول «لا» للأوامر الصناعية القطعية.

من سيتولى القيام بتزكية القلب الإنساني؟ من يستطيع تنمية صفات الذات المذكورة آنفا أي: المسؤولية والإرادة والفطنة والحرية؟

إن أول من يقع عليه حمل القيام بالتزكية هو من اتصف بصفات الذاتية بالتمام. وإذا كان منطلق استرجاع الذات هو ذات كل فرد منا فإن ذات كل فرد تحتاج إلى تأسيس ذاتية مؤسسية عالمية. وهي التي بإمكانها أن تتحول إلى ند لما أصبح الآن شبه ذات صناعية عالمية تتجاوز الدول والقارات (وهي الآلة الضخمة). ولكن لكل فرد منا إمكانية السيادة على تجليات العالم الصناعي في مجاله المحدود. وما أدراك إن اجتمع الأفراد المسؤولون في مستوى الدولة، وفي قدرتها تحديد القرار وتفعيله أكثر من كل الأفراد. وما أدراك إن اجتمع الأفراد في مستوى ثقافة ولغة. وما أدراك إن اجتمع الأفراد في مستوى عبر - ثقافي وعبر - لغوي.

إن محاولة التأسيس السابقة قائمة الآن وما نشهده من ظهور منظمات عالمية غير حكومية ومؤسسات تقترح نفسها بديلًا لمؤسسات عولمة العالم هذه العولمة التي تقوم بتحويل نهائي يوافق ما يستلزمه الطور الأخير للصناعة، إن ما نشهده هو محاولة لتأسيس بديل.

إن ما يمكن اقتراحه برنامجًا لميلاد جديد للذاتية هو تحديد ملامح لتربية الجنس البشري، وهذا التحديد لن يتم إلا بالتواصل المستمر بين بني البشر[1]. إن الغاية التي يُرجى تحققها من هذا التواصل هو استرجاع لب الإنسانية الذي يكاد يضيع، وتنمية صفات الذاتية الإنسانية الحميدة وهي: المسؤولية والإرادة والفطنة والحرية كما حددناها سابقًا.

المراجع بالعربية

١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، دار صادر.

٢) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر.

٣) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

٤) الفارابي، **كتاب السياسة المدنية**، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩٣

٥) الفارابي، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**، حققه الدكتور جعفر آل ياسين، الطبعة الثانية، دار المناهل، ١٩٨٧.

٦) الفارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، ١٩٧١.

المراجع بالأجنبية

7) Cornelius Castoriadis, «Technique» In Encyclopedia Universalis.

8) Jacques Ellul, Le système technicien, Paris, Calman lévy, 1977.

9) Heidegger Martin, Essais et conférences, Paris, Gallimard,1985.

10) Hottois Gilbert, Ethique et technique, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1983.

11) Dominique Janicaud, L'empire des techniques, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

12) Latouche Serge, Ecofascisme ou Ecodémocratie, In Le monde diplomatique, Novembre 2005.

13) Marcuse Herbert, L'homme unidimensionnel, traduction de Monique Wittig, Revue par l'auteur, Paris, Les éditions de minuit.

14) Paul Virilio, La bombe informatique, Paris, Edition Galilée, 1989.

(1) إن هذه الدعوة هي التي دعا إليها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas ولكن اشترط أن يخضع التواصل لقواعد أخلاقية كلية.



ظاهرة الحب «الكرتوازي» من زاوية التفاعل مع ظاهرة الحب «العذري»

د. فاتحة الطايب

تمهيد

يسعى بحثنا، الذي يتبنى أطروحة تفاعل شعراء التروبادور في جنوب فرنسا[1] مع الموشحات والأزجال الأندلسية، إلى التركيز على نتائج هذا التفاعل التي يترجمها تبلور ظاهرة شعرية جديدة لها قوانينها الخاصة التي يتطلب فهمها، بالإضافة إلى استحضار الموشحات والأزجال وأشعار بني عذرة، استحضار الإرث الثقافي الخاص بمبدعي الحب الكرتوازي ورؤيتهم الخاصة للعالم.

وإذ نجعل من الطرف المتفاعل (التروبادور) نقطة انطلاق في هذا البحث –الذي تشكل فيه الموشحات والأزجال الأندلسية وأشعار بني عذرة خلفية المقارنة– نؤكد بأننا لا نبحث في مسألة التأثير بمفهومها التقليدي الأحادي، الذي يلغي الدور المبدع للمتلقي وخصوصيات نسق الاستقبال، حينما يجعل من الطرف المتأثر طرفًا سلبيًا كل دوره هو اقتفاء خُطى الآخر المتقدم. إننا ننطلق، بخلاف ذلك، من مفهومي الكشف والتفاعل بين الذات والآخر في إطار احترام الاختلافات، وهذا النوع من التفاعل هو الذي ينفي وجود تطابق بين الظاهرتين الشعريتين العربية والفرنسية، كما

(1) مع العلم أن الشعراء «التروفير»،الذين ظهروا في شمال فرنسا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، نظموا على منوال التروبادور.

يذهب إلى ذلك بعض الدارسين -العرب تخصيصًا- في سبيل تأكيد فضل العرب على الغرب[1]. مع العلم، أن فئة أخرى من الدارسين - الغربيين في المجمل [2]- استندت إلى الاختلاف الطبيعي بين متفاعلين لكي تنفي نفيًا قاطعًا حدوث أي لقاء بينهما: أي نفي أن تكون الثقافة العربية الإسلامية قد أغنت السجلات الأدبية (وكذا السجلات الفكرية والعلمية) الخاصة بالثقافة الغربية في القرون الوسطى.

وبما أن التاريخ الثقافي لبلدان أوروبا الغربية -والشرقية أيضًا[3]- يفند هذا الزعم، نود أن نشير في نفس السياق إلى حقيقة موازية تؤكد بأن التلاقح والتبادل هما قدر الحضارات الإنسانية، وهي أن الثقافة العربية الإسلامية نفسها قد تشكلت بفضل تفاعلها الإيجابي مع مختلف الثقافات العالمية غربية وشرقية. مما يفيد، بأننا نتبنى إلى جانب أطروحة تفاعل التروبادور مع الموشحات وفلسفة الحب العذري العربية، أطروحة تفاعل الثقافة العربية الوافدة مع الثقافة الإسبانية المحلية في الأندلس، معتبرين الموشح والزجل الأندلسيين[4] شاهدَيْ إثبات على تعدد المراجع وتعايشها في الأندلس، فالموسيقى الأندلسية التي أقام عليها الوشاحون إيقاعاتهم «لم تكن عربية صرفًا بقدر ما كانت مزيجًا من الألحان العربية والإسبانية

(1) من بين المقارنين العرب الذين درسوا التأثير العربي في الشعر البروفانسي، نذكر على سبيل المثال: محمد غنيمي هلال، محمود علي مكي، لطفي عبد البديع.

(2) نفى بعض الدارسين العرب بدورهم وجود تفاعل، من زوايا مختلفة منها أن مقطوعات التروبادور لا ترقى فنيًا إلى مستوى الموشحات، التي تمثلها موشحة التطيلي المشهورة «ضاحك عن جمان».. انظر في هذا الصدد مثلًا:

- Jareer Abou-Haydar: Hispano- arabic literature and the early provençal lyrics, Richmond / Curzon, 2001.

(3) نورد كمثال عن التفاعل مع ثيمة الحب العذري في أوروبا الشرقية، ملحمة «الفارس في إهاب النمر» للشاعر القروسطوي الجورجي شوتا روستافيلي.

(4) نشير إلى أننا ننطلق في ما يخص أصل الموشح، من اتفاق مجمل الدراسين على أن التوشيح فن أندلسي نشأ في أواخر القرن الثالث الهجري: كما هو وارد مثلا في كتاب عباس الجراري: موشحات مغربية، دار النشر المغربية، ط1، 1973، ص 41، وفي كتاب محمد زكريا عناني: الموشحات الأندلسية،سلسلة عالم المعرفة،الكويت 1980، ص207.

التي كان بعضها وافدًا وبعضها محليًا»[1]، إضافة إلى أن «الازدواج اللغوي بين العربية والرومانية في الأندلس» هو الأصل في نشوء طراز شعري مختلط فيه مؤثرات غربية وشرقية.[2]

1- أسطورة وأربع أطروحات:

تقول الأسطورة الفرنسية: بفعل سلطة غامضة لساحر قوي، تفتق شعر التروبادور مثل وردة نادرة الحسن في بلاد الأكيتان حوالى سنة 1100م، ليزهر بعد ذلك خلال أكثر من قرن، إلى أن أدت الحروب الصليبية (.....) إلى إفلاس بلاد التروبادور الجميلة اقتصاديًا وفكريًا، كما أدت إلى إفلاس البلاطات الفيودالية.

إن هذه الأسطورة التي تستنجد بقوى السحر الغامضة، التي كانت تعشش في ذهنية القرون الوسطى في أوروبا، لتفسر الظهور المفاجئ لظاهرة الشعر الكرتوازي، هي نفسها التي تؤكد حدوث التفاعل بين شعر التروبادور والشعر العربي الإسلامي. فحينما تنفي وجود شعر بذلك الحسن في بلاد الأكيتان قبل سنة 1100، رادة إفلاس بلاد التروبادور إلى الحروب الصليبية، تثير انتباه المتأمل في خطابها إلى التلازم القوي بين ظهور شعر التروبادور والحروب الصليبية، التي تعد إحدى الوسائل التي تمّ بها التواصل بين أوروبا والعالم الإسلامي المتقدم آنذاك.[3]

---

(1) عباس الجراري: أثر الأندلس على أوروبا في مجال النغم والإيقاع، منشورات مكتبة المعارف/الرباط، ط1، 1982، ص 56.

(2) نفسه، ص57.

(3) يعد الفتح الإسلامي الوسيلة الأولى: «فماكاد المسلمون يفتحون الأندلس (92هـ- 711-م) حتى اتجهوا إلى صقلية وسردينيا وكورسيكا وجنوب إيطاليا، ففتحوها، كما فتحوا فرنسا، وسرى نفوذهم «على نصف فرنسا الحاضرة الذي يبدأ من ضفاف نهر اللوار وينتهي إلى مقاطعة فرانش كونته». وحتى بعد انهزام القائد عبد الرحمان الغافقي أمام شارل مارتل بالقرب من مدينة بواتيي سنة 732م، فإن المسلمين «أخذوا يستردون مراكزهم السابقة فأقاموا قرنين بعد ذلك بفرنسا، وسلم إليهم حاكم مرسيليا مقاطعة البروفنس في سنة 737م، ثم استولوا على الآرل ودخلوا مقاطعة سان تروبيز في سنة 889، ودامت إقامتهم بمقاطعة البروفنس إلى نهاية القرن العاشر من الميلاد، وأوغلوا في مقاطعة القالة وسويسرا سنة 935م، وروى بعض المؤرخين أنهم بلغوا مدينة ميس» (عباس الجراري، م س، ص 14).

والحال أن أطروحات ثلاثًا تساند هذه الأسطورة في نفي التفاعل الفرنسي العربي، وإن كانت تختلف معها بخصوص مصدر أشعار التروبادور[1]:

1- يرى أصحاب الأطروحة الأولى، بأن شعر التروبادور مشتق من أشعار الشاعر اللاتيني أوفيد.

2- ويرى أصحاب الأطروحة الثانية، بأن الأغاني الدينية وأغاني الطلبة الهزلية هي التي كانت وراء ظهور هذا النوع من الشعر.

3- أما أصحاب الأطروحة الثالثة، فيبحثون عن أصل شعر التروبادور الغنائي في الأغنية الشعبية.

ورغم هشاشة هذه الأطروحات - التي تترجمها في رأينا نظرتها الأحادية المطلقة، التي لا تستطيع أن تفسر كيف انتقل الشعر في بلاد الأكيتان من حال إلى حال في ظرف وجيز - إلا أنها تثير انتباه الدارس المقارن إلى الطبيعة المتعددة لمراجع الشاعر الفرنسي المحلية التي ستتحاور مع مراجع الشاعر الأندلسي والعربي. فبالرغم من الاختلاف الواضح بين فلسفة الحب في ديوان «فن الحب» لأوفيد الذي يصنف ضمن أشهر الدواوين الحسية في تاريخ الشعر العالمي[2]، وفلسفة الحب في كتاب «فن الحب» لأندري لو شابلان[3] الشبيهة -في ما يتعلق تخصيصًا بطبيعة العلاقة بين المحب ومحبوبته- بفلسفة الحب في كتاب «الزهرة» لابن داوود الظاهري[4]، إلا أنه لا يجب إغفال تأثير أوفيد في القرون الوسطى كما يدل على ذلك بداية

---

(1) انظر في هذا الصدد مثلاً:

- Aloïs Richard Nykl: La poésie hispano – arabe et les premiers troubadours d'Aquitaine, trd. Maïca Sanconie, Moustier Ventadour /Carrefour Ventadour, 2005.

(2) بسببه نفي أوفيد من روما من قبل الامبراطور الروماني المصلح الذي اعتبر الديوان عامل هدم وإفساد للأخلاق العامة.

(3) يرجح بأنه كتب ما بين أواخر القرن الثاني عشر وبدايات القرن الثالث عشر، ويضم إحدى وثلاثين قاعدة تأسس عليها الحب الكرتوازي.

(4) أما كتاب «طوق الحمامة في الألفة والألاف» لابن حزم، فيتحدث عن مختلف تمظهرات الحب بما فيها الحب العذري.

استلهام عنوان ديوانه لنقل دستور الشعراء الجدد. خاصة وأن أول شاعر تروبادور وصلت إلى القراء أشعاره هو غيوم التاسع أمير بواتيي، الذي يتمتع بنصيب وافر من ثقافة عصره [1].

أما بالنسبة لأغاني الطلبة الهزلية والأغنية الشعبية، فإن البون الجمالي بينها وبين أغاني التروبادور لا ينفي دورها كمنطلق لنوع خاص من الشعر ستتحدد سماته تدريجيًا بعد التفاعل. وهنا لا بد من التذكير بأن الزجل والموشحة، اللذين كانا وراء تحديد هاته السمات، تأسسًا على الأغنية الشعبية التي تعد الأصل المشترك لهما «.... مصوغة في لغة عامية عربية وفي لغة رومية كان يتحدث بها كثير من المسلمين في تلك البلاد منذ دخل الإسلام إليها». [2]

بخلاف الأطروحات السابقة، تدافع أطروحة المستعربين عن كون الموشحات والأزجال ساهمت في تشكل الشعر البروفانسي. ولهذه الأطروحة مؤيدون عديدون منهم -على سبيل المثال- ريبيرا، ومندث بيدال، وجونتالت بلنثيا، وجومث، وليفي بروفنسال، وشارل بيلا وهنري بيريس، وجب. [3]

---

(1) كانت ثقافة غيوم تتضمن ولو بشكل إجمالي أعمال أوفيد، التي لم تعرف ذيوعًا أكبر في فرنسا إلا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر. وقد وصل تأثيره إلى الدرجة التي اعتبر فيها بعض الدارسين القرنين الثالث والرابع عشر عصره الذهبي.

(2) عباس الجراري،م.س، ص 58.

(3) انظر في هذا الصدد، مثلاً:

- غوستاف فون غرنباوم: دراسات في الأدب العربي، ت. إحسان عباس،دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959.
- زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ت. فاروق بيضون وكمال دسوقي، منشورات المكتب التجاري، بيروت.
- عباس الجراري، المرجع السابق.
- سعيد علوش: مكونات الأدب المقارن في العالم العربي، الشركة العالمية للكتاب/ سوشبريس، ط1، (1987).
- محمد زكريا عناني، م، س.

- Aloïs Richard Nykl, op.cit.
- J. Lafitte - Houssat:Troubadours et cours d’amour, que sais-je?, PUF, 1950.

وإذا كنا نتفق مع جوهر هذه الأطروحة المتمثل في حدوث التفاعل، كما يستدل على ذلك باختلاف الشعر البروفانسي عن الشعر الديني والدنيوي الذي ظل لردح طويل من الزمن يخرج في ثياب لاتينية في فرنسا وأوروبا[1]، فإننا نختلف مع استخفاف بعض المدافعين عنها (نيكل مثلًا) بالمراجع المحلية أو نفي دورها نفيًا تامًا. مؤكدين، في هذا السياق، بأن دينامية هذه الأطروحة رهينة بفعل المقارنة الذي يأخذ بعين الاعتبار تعدد مراجع الظاهرة الفنية وتحاورها[2]. ولعل في المسيرة الإبداعية للشاعر الطليعي غيوم التاسع أمير بواتيي، ما يوضح إجمالًا فكرتنا عن هذا النوع من التعدد والتحاور.

2- الغنائية «الفروسية» ظاهرة ثقافية شاملة:

2-1: أصل الشعر الغنائي الفرنسي:

يجمع الدارسون على أن بلاط غيوم التاسع يعد أصل ولادة الشعر الغنائي الفرنسي، فهذا الشاعر الأمير هو أول من سن القوانين لشعر زمنه، وسكب الإلهام الشعري في قالب صارم ومنتظم. وقد قسموا إنتاجه الشعري إلى فئتين: تتضمن الفئة الأولى الأشعار التي نظمها قبل مشاركته في الحرب الصليبية الأولى، وتتضمن الفئة الثانية الأشعار التي نظمها بعد عودته. مع العلم، أن هذه الفئة الثانية تنقسم بدورها إلى فئتين.[3]

وإذا تأملنا الأطوار الثلاثة التي قطعها نظم الشعر عند غيوم التاسع من خلال الإحدى عشرة مقطوعة التي وصلت إلى القارئ بصفتها أقدم

---

(1) زيغريد هونكه،م.س.، ص 508.

(2) سبق للمقارن سعيد علوش، وهو يدرس أعمال المقارنين العرب الذين تناولوا الظاهرة الغنائية الأسبان – عربية، أن نبه إلى عقم دراسات التأثير التي تسعى في ماضوية جارفة إلى تبرير وضعية الأدب العربي الحالية، وخلص إلى أن «جوهر المسألة لا يقوم في التأكيد أو الرفض للتأثير العربي، بل في التأويل الشاعري للظاهرة، وموضعتها المنهجية في إطار الأدب المقارن، بدل طرحها على المستوى الإيديولوجي المحض». (مكونات الأدب المقارن في العالم العربي، م.س.، ص 519).

(3) انظر في هذا الشأن مثلاً:

- Aloïs Richard Nykl, op.cit.

- J. Lafitte – Houssat, op.cit.

ما نظمه شعراء التروبادور، سنكتشف تحاور المراجع المتعددة في إنتاجه الشعري المرتبط أشد الارتباط بأحداث وتفاصيل حياته:

- الطور الأول: وتمثله الأغاني الثلاث التي نظمها غيوم وهو في العشرين من عمره بعد طلاقه من زوجته الأولى. وإذا كانت هذه الأغاني أكبر شاهد، بالفعل، على أن الفرنسيين كانوا ينشدون قبل التعرف على الموشحات الأندلسية منظومات شعرية تتجرد من الوزن والقافية ولا تتضمن من الإيقاع إلا اتحاد الحروف الأخيرة[1]، فإنها تؤكد في المقابل تلازم النظم والغناء في الشعر البروفانسي قبل الاتصال بالعالم الإسلامي، مما يسر عملية التفاعل مع الموشحات التي «ارتبطت منذ أطوارها الأولى بالموسيقى والغناء».[2]

بالإضافة إلى ذلك، تكشف موضوعات هذه الأغاني عن بصمات الحضارة البيزنطية في فكر هذا الأمير اليقظ ذهنيًا والمتحرر حد الخلاعة أخلاقيًا، كما يدل على ذلك تأثير أوفيد الذي لن يختفي حتى في الطورين الثاني والثالث. فاستنادًا إلى هذه الأغاني الثلاث -التي تمكننا من رسم صورة للحب مرتبطة بوضعية المرأة المتدنية في الوسط الأرستقراطي الفرنسي في الزمن الفيودالي الأول الذي يمتد إلى نهاية القرن الحادي عشر- يتضح البون الشاسع بين تحقير الشاعر للمرأة وتصوير علاقته بها تصويرًا خليعًا، وبين ما انتهى إليه الشعر الكرتوازي من السمو بالمرأة وبعاطفة الحب.[3]

في هذا السياق، نسجل بأن بذرة الثيمات التقليدية للحب العذري التي كانت موجودة آنذاك في الوسط الثقافي الفرنسي[4]، والتي يستند إليها بعض الدارسين الفرنسيين ليضعفوا من التأثير العربي الإسلامي، لم يكتب لها أن تنمو في الأشعار الأولى لغيوم. بل وحتى في الأشعار التي تشكل الطور

(1) أحمد عتمان: المنجز العربي الإسلامي في الترجمة وحوار الثقافات (من بغداد إلى طليطلة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، ص 406-408.

(2) محمد زكريا عناني، م.س.، ص 49.

(3) J. Lafitte – Houssat, op.cit, p.77.

(4) يعبر عنها نموذج العاشق الخجول والصبور والفارس الخاضع لسيدته.

الثاني، والتي تؤرخ لتطور الشعر الفرنسي على إثر الاتصال بالموشحات الأندلسية عبر دمشق وإسبانيا.

- الطور الثاني: ويتضمن ثلاث مقطوعات ذات طابع هزلي سرد فيها غيوم مغامراته، بعد عودته مباشرة من الحرب الصليبية الأولى (1101م-1103م). وفي هذه الأشعار الخفيفة المغناة ظل طيف أوفيد حاضرًا على مستوى الثيمة، إلا أن الموشحات أعلنت فيها عن حضورها من خلال خصوصية النظم، فخلافًا للأغاني الأولى التي غناها قبل مشاركته في الحرب الصليبية، تحمل الأغاني التي غناها بعد رجوعه مباشرة قواسم مشتركة مع الموشحة الأندلسية على مستوى النظم. بحيث يصح القول بأنها تمثل بداية الثورة الشعرية في النسق الفرنسي، الذي أحس ساعتها بالحاجة الماسة إلى الالتفات إلى الخارج، واستلهام نموذج الشطر المعروف في الأندلس.

- الطور الثالث: يضم خمس مقطوعات، نستثني منها مقطوعة حزينة يودع فيها غيوم العالم والفروسية. وتتميز المقطوعات الأربع المتبقية، بالإضافة إلى جدة الشكل، بكونها تفاجئ متلقي القرن الثاني عشر الفرنسي، بصورة جديدة للمرأة وبفلسفة مختلفة للحب، تمثل بداية تحول في الوسط الأرستقراطي.

ومع أننا نرى مع المستعربين، بأن فلسفة الحب العذري الإسلامية قد ساهمت في هذا التغيير، إلا أننا ننظر إليها بصفتها مؤثرًا لامس روح غيوم وساهم في تحريرها. ذلك أن اختفاء الشاعر السفيه الذي كان يسخر من النساء في أسلوب فج ووقح، لم يحدث إلا بعد أن عشق غيوم زوجة جاره الكونت دي شاترلو، أي بعدما عرف الحب الحقيقي. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الجانب الحسي بصفته النهاية الطبيعية لعاطفة الحب الصادقة المتبادلة بين عاشقين ظل حاضرًا في تصوره الجديد للحب، كما يتضح

من مقطوعة «لن أعشق سواها»[1] التي تختلف عن مقطوعات شعراء التروبادور المتأخرين، التي تتغنى بالحب المثالي الذي يلغي الوصال.

نخرج إذن، من خلال تأملنا للأطوار الثلاثة التي مر منها شعر غيوم، باستنتاجين عامين متقابلين :

أ- جذبت الحاجة إلى إيقاع موسيقي يتفق مع الشعر الغنائي، الإنتاج المحلي الفرنسي ممثلًا في أشعار غيوم إلى استلهام نظم الموشحات الأندلسية. وإذا أضفنا إلى مقطوعات غيوم أشعار كل من: سيركامون، ماركابرو وجوفري روديل،... وأخذنا بعين الاعتبار التلازم بين النظم والغناء، أي صورة هؤلاء الشعراء والمغنين الجوالين الحاملين آلاتهم على ظهورهم، سيتبين لنا مدى تفاعلهم مع الزجالين والوشاحين الأندلسيين على مستوى الشكل، ويتجلى هذا التفاعل بداية «في استعمال الآلات الإسلامية وأسلوب الأداء المتمثل في الانسجام بين الشعر واللحن، أي بين الإيقاع الشعري وإيقاع اللحن، كما (...) يتجلى... في طريقة النظم المقتبسة من الموشحات والأزجال، بما تعتمد من تقسيم هيكلي وإيقاع منوع وتقفية متعددة وبالخرجة التي تتخذ فيها كاللازمة. هذا بالإضافة إلى تأثر هم بإيقاعية البيت أو الشطر»[2]، كما يتضح مثلا من المقابلة بين الشكل العام للموشحات ممثلة هاهنا بموشحة ابن اللبانة «شاهدي في الحب حرقي»[3]، وشكل مقطوعات شعراء التروبادور، التي نأخذ كمثال عنها مقطوعة «قلبي يتنهد» لأكبر شعراء التروبادور برناردي فانتادور[4]:

---

(1) Je n'adorerai qu'elle:
Qu'y gagnerez-vous, belle dame,
Si de votre amour vous m'éloignez?
Vous semblez vous mettre nonne,
Mais sachez que je vous aime tant
Que je crains la douleur blessante
Si vous ne faites droit des torts dont je me plains.
(voir: Poésie des troubadours: Anthologie, préface et choix de Henri Gougaud,Ed.Points, 2009)

(2) الجراري ص 95 - 96.

(3) الصفدي: توشيح التوشيح، تحقيق ألبير مطلق، بيروت، 1963، ص 131.

(4) Poésie des troubadours:Anthologie, op.cit.

Mon cœur Soupire	شاهدي في الحب حرقي
De bonne foi sans tromperie, J'aime la plus belle et meilleure, Mon cœur soupire, mes yeux pleurent, De trop l'aimer pour mon malheur.	شاهدي في الحب حرقي أدمع كالجمر تنذرف تعجز الأوصاف عن قمر خده يدمي من النظر بشر يسمو على البشر

ب- أما على مستوى التيمة، فتمثل أشعار الطور الثالث بداية تفاعل مؤسس لظاهرة شعرية جديدة اسمها الحب الكرتوازي، التي تتلاقى مع ظاهرة الحب «العذري» العربية في ملامح وتختلف عنها في ملامح أخرى، كما يستدل على ذلك من التمايز بين التسميتين: عذري/ كرتوازي (فروسي).

2-2 الحب العذري / الحب الكرتوازي

2-2-1. مفهوم العذرية في الموشحات وشعر بني عذرة:

هناك إجماع بين الدارسين على أن الغزل يحتل مكان الصدارة في الموشحات الأندلسية، وعلى أن الوشاحين الأندلسيين تناولوا ثيمة الحب من زوايا متباينة، حيث تعايش التيار العذري القوي الحضور في هذه الموشحات كما في موشحة «ميتات الدمى» وهي من الموشحات التي ترد في «دار الطراز»[1]، مع تيارين أساسيين، نمثل لهما بالغزل الإباحي والغزل بالمذكر.

ومما لا شك فيه أن التيار العذري القوي، الذي يهمنا هاهنا في الموشحات، شديد الصلة بمفهوم الحب العذري عند الشعراء العذريين، الذي تمتد جذوره إلى بعض شعراء العصر الجاهلي أمثال عنترة بن شداد[2]. وقد أثار مفهوم «العذرية» في شعر بني عذرة نقاشات عديدة في أوساط

(1) محمد زكريا عناني، ص52.

(2) انظر في هذا الصدد: شكري فيصل: تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام (من امرئ القيس إلى ابن أبي ربيعة)، دار العلم للملايين، ط 7، 1986.

الباحثين العرب المحدثين [1]، أدت في النهاية إلى تكوين فكرة أكثر واقعية عن هذا النوع من الحب الذي يسمو بالحبيبة الواحدة، والذي فرضته بنية اجتماعية محكومة بذهنية خاصة، فأصبح مقابلا للحب المستحيل الذي انتهى إليه الحب الكرتوازي مع الفارق.

2-2- 2. الفروسية الغرامية:

بخلاف الحب «العذري» في الموشحات والأزجال التي كانت فنًا شعبيًا يتداوله الناس جميعًا من مواطنين محليين وعرب فاتحين[2]، يعتبر الحب «الكرتوازي» حبًا أرستقراطي النشأة والتطور. ولا يؤثر في هذا المعطى انتماء كثير من شعراء التروبادور التالين لغيوم التاسع وجوفري روديل، إلى طبقات اجتماعية متواضعة - كما هو الحال مثلًا بالنسبة للشاعرين برنار دي فانتادور وماركابرو- لأن هؤلاء الشعراء الذين يتمتعون بقدر وافر من ثقافة عصرهم، كانوا يحسون ويفكرون مثل النبلاء الذين كانوا يخالطونهم ويحظون برعايتهم.

لقد كان الحب الكرتوازي، إذن، وثيق الصلة بمؤسسة الفروسية التي قطعت أشواطًا في فرنسا نمثل لها بمرحلتين أساسيتين: تعود المرحلة الأولى إلى العصر الفيودالي الأول وتتميز بجفاف الطبع وبالغياب التام للدور النسائي، وتبتدئ المرحلة الثانية مع العصر الفيودالي الثاني الذي بصمته الحروب الصليبية، إذ كان من نتائجها تحول أسلوب حياة الأسياد بالكامل. فكما يحدث كلما تواجهت حضارتان متفاوتتان، كان للشرق الأكثر تحضرًا وغنى من الغرب، تأثير كبير على الفرسان الصليبيين، الذين نقلوا إلى مدنهم مظاهر المدنية الشرقية التي ساهمت في تطور المجتمع والأخلاق والعمران

(1) انظر مثلاً صادق جلال العظم (في الحب والحب العذري)، والطاهر لبيب (سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجًا).

(2) «بحيث ازدرى أهل الأدب الفصيح والمعنيون بأمره هذا الطراز الجديد، بينما مضى الناس جميعًا يتناقلون مقطوعاته سرًا فيما ذاع أمره داخل البيوت وفي أوساط العوام. وما زال أمره يعظم والإقبال عليه يشتد حتى أصبح في يوم من الأيام لونًا من الأدب» (عباس الجراري)، م. س.، ص 56 – 57.

والاقتصاد، ومن بينها فلسفة الحب العذري[1]. مما يعني أن فلسفة الحب الجديدة التي أخذت تتسرب بالتدريج إلى بنية المجتمع النبيل الفرنسي، ساهمت بقوة في تطور مؤسسة الفروسية وتغير معالمها.

إلا أن مفهوم الحب المستوردة معانيه تلون، في المقابل، بلون التراتبية الاجتماعية السائدة في هذا المجتمع. حيث أدى التطور التدريجي السريع من الحب الحسي الفج قبل الحروب الصليبية إلى الحب الكرتوازي، إلى تكريس وضعية التراتبية الاجتماعية الموروثة عن المجتمع الفيودالي الأول على المستوى الطبقي، في نفس الوقت الذي خلخل فيه التراتبية على مستوى النوع / الجنس، بواسطة استلهام الشعراء للقوانين الضابطة لعلاقة الفارس بسيده لوصف طبيعة العلاقة التي تربطهم بمعشوقاتهم. ففي مؤسسة «الفروسية الغرامية» المتفرعة عن مؤسسة الفروسية العتيدة، حل الفارس (أميرًا كان أم غير أمير) محل التابع الذي ينتمي بلا أدنى تحفظ لسيده، وحلت المرأة النبيلة في المقابل محل السيد / الأمير لتمنح تابعها (التروبادور)، مقابل خدمته العاطفية، الحماية والعون الذي قد يتلخص في ابتسامة من بعيد.[2]

في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن الشعر الكرتوازي - المشروط بتحولات اقتصادية وسوسيو ثقافية بقدر ما يشرطها - قد تدرج في علاقة الفارس بسيدته،بشكل يتماشى وسيرورة التطور الناتج عن تفاعل غذته الوضعية الاجتماعية للشاعر الفارس وتفاصيل حياته.

3. سيرورة تطور مفهوم الحب الكرتوازي:

بدأ شعر التروبادور،كما أسلفنا، مع شاعر أمير امتزجت لديه في نهاية المطاف النظرة الحسية الأوفيدية للحب مع النظرة الروحانية المستوردة من العالم العربي الإسلامي، فتغنى بالحب الحقيقي بدل التغني بالحب

(1) J. Lafitte – Houssat, op.cit., p.17
(2) Ibid, p. 76

«العفيف». وقد أدت الوضعية الاجتماعية للسيدة المعشوقة بصفتها سيدة متزوجة، إلى سن بند جديد سيؤثر على أجيال الشعراء اللاحقين، وسيشكل بداية تمرد علني عجيب على المواضعات الاجتماعية وقوانين الكنيسة. وفي سياق المقارنة، نسجل بأن استمرار الشعراء العذريين العرب في حب معشوقاتهم بعد زواجهن، لا يشبه في شيء حب السيدة المتزوجة الذي يمثل أساس الشعر الكرتوازي، لأن الأصل في شعر بني عذرة هو حب متبادل بين الشاعر وحبيبته قبل تزويجها [1]، كما يستدل من قول مجنون ليلى [2]:

قضى الله بالمعروف منها لغيرنا وبالشوق مني والغرام قضى ليا.

مع الجيل الثاني من شعراء التروبادور، ستتحدد أكثر طبيعة هذا النوع من التمرد، وتخصيصًا مع الأمير الشاعر جوفري روديل، الذي بدأ مسيرته الشعرية بشعر يمزج بين النظرتين الحسية والروحانية، قبل أن يكرّس نفسه اضطرارًا للحب العفيف بعدما أغرم عن طريق السماع بأميرة طرابلس (لبنان) البعيدة. ومما لا شك فيه أن حب الأميرة الغائبة، الذي تغنى به في قصيدته الشهيرة «حب من بعيد»[3]، هو الذي يمثل الخطوة الأولى في مسيرة تطهير الحب وإضفاء الطابع الروحاني عليه بجعله رديفا للحب المستحيل[4].

ويرجع الدارسون الفضل في رسوخ هذا النوع من الحب بأبعاده المتشابكة إلى الشاعر برناردي فانتادور، الذي يخصونه بصفة شاعر بين

---

(1) باستثناء حالة قيس لبنى، الذي تزوج حبيبته بعدما شفع له أخوه في الرضاع الحسين بن علي.

(2) قيس بن الملوح: الديوان، جمع وترتيب أبي بكر الوالبي، تحقيق جلال الدين الحلبي، دار النجم، بيروت، ط1، 1994، ص 228.

(3) Un amour de loin
Triste et malheureux je m'en éloignerez
Si je ne vois cet amour de loin
Mais je ne sais quand je le reverrai
Car nos pays sont trop lointains
Il y'a tant de passages et de chemins
Et pour cela je ne puis rien deviner
Mais que tout soit comme il lui plaît.
(voir: Poésie des troubadours: Anthologie, op .cit).

(4) J.Lafitte- Houssat, op.cit, p.78.

شعراء التروبادور، لتميز نظمه وصوره الشعرية [1]. فهذا الشاعر الكبير، هو الذي رسم الصورة النهائية للحب الكرتوازي بإضافة بند علو مكانة السيدة المعشوقة إلى بند زواجها، مما ضاعف عراقيل الوصال وجعل من الحرمان ركنًا أساسيًا في هذا الحب. وهذا يعني، أن الحب الحقيقي عند دي فانتادور هو أن يحب العاشق بشكل كامل، أي أن يحب الروح والجسد معًا، غير أن العراقيل الاجتماعية والطبقية اختزلت سعادته في أن يغني هذا الحب الذي يضاعفه الحرمان ويسمو به [2].

ومن نافلة القول التذكير، بارتباط بند المعشوقة الأعلى مقامًا بحياة دي فانتادور الخاصة، حيث أغرم هذا الشاعر ذو الأصول المتواضعة بداية بزوجة ابن راعيه وحاميه السيدة دي فانتادور، وحينما طرده الكونت دي فانتادور من القصر، التحق بالأميرة إليونور الأكيتانية ورافقها إلى إنجلترا عندما أصبحت ملكتها.

أثناء تغني دي فانتادور بالحب الحقيقي، الذي يتضمن الرغبة غير المشبعة، كان بعض معاصريه يتغنون على سبيل التجديد بالحب المثالي الخالي من الجانب الحسي، والذي ستتعمق معانيه وستتكرس مع الشعراء اللاحقين، الذين أصبح الحب عندهم بصفته عاطفة نبيلة يمثل الغاية القصوى. وهذا الحب المثالي، الذي لا يستهدف امرأة بعينها، هو الذي انتشر في ما بعد عبر أرجاء أوروبا.

4 – تركيب:

تفضي المقارنة بين معاني الحب في الشعر العذري العربي ومعانيه في الشعر الكرتوازي، وخاصة عند الجيل الثالث، إلى تأكيد التشابه بين الظاهرتين الشعريتين. ونجمل المعاني المشتركة في: [3]

---

(1) Ibid, p.78.

(2) p.79.

(3) انظر في ما يخص مثلاً معاني الشعر عند العذريين: محمد عدناني: التناص ورحلة المعنى في الغزل العذري، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، 2013.

وفي ما يخص معاني الشعر عند التروبادور، انظر: J. Lafitte – Houssat , op.cit.

- التذلل للحبيبة وعبادتها، وهو أمر لا ينتقص من رجولة العاشق بقدر ما يكملها.

- وصف الحالة النفسية للشاعر من ألم، وحرقة، وعذاب جراء الحب والفراق.

- الوفاء للواحدة مهما قست وقست الظروف.

- الشكوى من القدر المفرق بين الأحبة.

- التوجس من الرقيب والعاذل والواشي.

- الحاجة إلى مساعد.

- الشحوب والذهول أمام الحبيبة.

- السمو بها فوق مستوى البشر.

- اعتبارها الأفضل بين النساء والنموذج الأعلى للجمال.

إلا أن هذا التأكيد لا يعني بأننا أمام ظاهرتين شعريتين متطابقتين، فبواسطة المقارنة تبين لنا أننا أمام ظاهرتين متمايزتين تمتلك كل منهما ضوابطها الخاصة رغم التشابهات. فإذا كان صحيحًا بأن الغرب «لم يكن ... يعرف مثل تلك النغمة في الحب، ولم يكن أحد من شعراء الغرب ليعبّر عن حبه في ذلك الأسلوب».[1]، فإن النغمة المستوردة قد تلونت بلون الثقافة الفرنسية القروسطية في الجنوب ثم الشمال، وتفاعلت مع الوسط الطبقي الذي انبثق منه أول تروبادور ومع تفاصيل حيوات الشعراء اللاحقين وإبداعيتهم لتؤسس خصوصيتها التي نعطي كمثال عنها بندًا الحبيبة المتزوجة والأعلى مقامًا.

ودون أي خلط بين التخييل الشعري والحقيقة السوسيو - تاريخية، نستنتج بأن الحب الكرتوازي امتلك في النهاية سلطة تغيير الذهنية والتأثير في المجتمع بصفته حبًا أرستقراطيًا متصلًا بالبلاط والخاصة.

---

(1) زيغريد هونكه، م.س.، ص 523.

إذ «كان له الفضل في الدفع بالرجال إلى تطوير الفضائل الاجتماعية الأكثر نبلًا من أجل استحقاق هذا الحب»[1]، كما ساهم في الرفع من مقام المرأة بشكل فضح به مؤسسة الزواج القائمة على المصلحة في الوسط الأرستقراطي من جهة، وأخلاقيات الكنيسة المراعية للظاهر في القرون الوسطى من جهة أخرى.

ذلك أن ما يجعل من الحب الكرتوازي، الذي يقوم على حرية اختيار الحبيب وصدق المشاعر بين الفارس ومعشوقته المتزوجة والأعلى مقامًا منه، حبًا معقدًا هو النظرة الجديدة لمفهوم الخيانة التي انتهى إلى فرضها بصفتها حقيقة من حقائق الوجود لا تملك مواضعات الزواج ولا الأخلاقيات الدينية، إلى حين، حيالها شيئًا، كما يدل على ذلك تسامح الكنيسة ساعتها مع جلسات التحكيم التي كانت تعقدها النساء النبيلات للبث في شكاوى المتنازعين من هذا النوع من الأحبة، والتي كانت من خلالها تقنن علنيًا الخيانة المعنوية. مما يفيد، بأن أخلاق القرن الثاني عشر الجديدة، انتهت إلى حصر معنى الخيانة في منح الجسد لغير الزوج، وهو ما تستمر في إدانته بصرامة بحبس المرأة في دير مدى الحياة. أما منح الروح للحبيب، الذي يعد البند الأساس في الحب الكرتوازي، فقد أصبح العلامة المميزة للأخلاقيات الجديدة [2].

في النهاية نشير،إلى أن هذه العقيدة الجديدة مثلت بداية ولوج المرأة الفرنسية العلني إلى ميدان الثقافة، فإلى القرن الثاني عشر يتم إرجاع خلق نموذج السيدة العظيمة المثقفة (إليونور الأكيتانية كمثال...) التي تدير صالونًا له القدرة على فرض معايير جديدة وتلقين سلوكيات الفعل والحديث...

(1) J.Lafitte- Houssat, op. cit, p.
(2) Ibid, p.109.



تقريب المنطق الأرسطي في التراث العربي الإسلامي:

ابن حزم الأندلسي أنموذجًا

د. علي صديقي

تمهيد

شاع لدى بعض الباحثين المعاصرين أن ابن حزم الأندلسي (توفي 456هـ) ألف كتابه التقريب لحد المنطق[1] بغرض تيسير المنطق الأرسطي وتسهيله واختصاره. بل إن منهم من ذهب إلى حد اعتبار ابن حزم نموذجًا للتقريب اللغوي لهذا المنطق.[2] وهذا يعني أن محاولة ابن حزم التقريبية للمنطق الأرسطي لا تختلف كثيرًا عن محاولات من سبقه إلى تقريب هذا المنطق؛ ذلك بأن محاولة تبسيط المنطق وتسهيله قد بدأت مباشرة بعد دخول هذا المنطق إلى العالم العربي الإسلامي؛ إذ يمكن العودة بها إلى النقلة الأوائل الذين اعتنوا بترجمة الكتب المنطقية، وعبّروا عما ترجموا بعبارات سهلة واضحة.[3] يضاف إليهم المشّاؤون الأوائل الذين احتفوا بهذا

(1) العنوان الكامل للكتاب هو: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، وقد ظهرت الطبعة الأولى منه بتحقيق إحسان عباس عام 1959، غير أن إحسان عباس دعا الباحثين، في تقديمه للكتاب في طبعته الثانية، إلى إلغاء هذه الطبعة، بسبب ما شابها من نقائص. وقد اعتمدنا في هذا البحث الطبعة الثانية للكتاب التي صدرت ضمن **رسائل ابن حزم الأندلسي** عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت عام 2007. كما رجعنا إلى نشرة ثانية للكتاب بتحقيق عبد الحق التركماني -المتخصص في التراث الحزمي- التي صدرت عن دار ابن حزم ببيروت عام 2007، والتي خصها ابن عقيل الظاهري بمقدمة ضافية.

(2) طه، عبد الرحمن. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، (د. ت).

(3) انظر أسماء عدد من هؤلاء النقلة الأوائل في: ابن النديم، أبو يعقوب إسحاق. **كتاب الفهرست**. تحقيق: رضا تجدد، بيروت: دار المسيرة، ط3، 1988، ص304-305.

المنطق، وتولوا شرح المستغلق من ألفاظه، أمثال يعقوب بن إسحاق الكندي (توفي 259هـ)، وأحمد بن الطيب السرخسي (توفي 286هـ)، وأبو نصر الفارابي (توفي 339هـ) وغيرهم.

غير أن من يقرأ كتاب التقريب لابن حزم يلاحظ خلاف ذلك؛ إذ سرعان ما يدرك أن هدف ابن حزم في كتابه هذا، ليس هو مجرد تبسيط المنطق وتيسيره؛ أي تيسيره تيسيرًا لغويًا، وإنما هدفه هو تقريب هذا المنطق تقريبًا معرفيًا، وذلك بتصحيح هذا المنطق وتوسيعه، بغرض التأسيس لمنهجية أصولية جدلية (برهانية) صارمة تقوم على القطع واليقين، استنادًا إلى المنطق الأرسطي. وهذه المنهجية هي التي سيقرأ بها أصول الفقه في كتابه الإحكام، وهي التي سيقرأ بها العقيدة في كتابه الفصل، فهو يقول: «فكتبنا كتابنا المرسوم بكتاب التقريب، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبينا كل ذلك بيانًا سهلًا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عز وجل فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضًا كتابنا المرسوم بالفصل؛ فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب. ولم ندع بتوفيق الله عز وجل لنا للشك في شيء من ذلك مساغًا، والحمد لله كثيرًا، ثم جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفًا.»[1]

من هنا، نعد هذا الكتاب أهم كتب ابن حزم، نظرًا لقيمته المنهجية؛ إذ هو أصل لكتبه الأخرى التي هي تبع له، كما إننا لا نعد ابن حزم نموذجًا للتقريب اللغوي للمنطق الأرسطي، وإنما نعتبره نموذجًا للتقريب المعرفي

(1) ابن حزم الأندلسي. **الإحكام في أصول الأحكام**. تقديم: إحسان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة، مج1، ص8.

لهذا المنطق، وذلك بخلاف ما ذهب إليه طه عبد الرحمن.[1] صحيح أن ابن حزم قام بمحاولة جادة في تقريب هذا المنطق لغويًا، لكنه ليس صحيحًا أنه توقف عند حدود هذا التقريب، وإنما تجاوزه إلى تقريبه معرفيًا أيضًا، وذلك من خلال تصحيحه كثيرًا من مفاهيم هذا المنطق، وفي مقدمتها مفهوم الحد الذي يشكل موضوع هذه الدراسة.

ويهدف هذا البحث إلى تحديد مفهوم التقريب عند ابن حزم، وإلى الوقوف على حقيقة تقريبه للمنطق الأرسطي، وإبراز جهوده في تقريب هذا المنطق تقريبًا معرفيًا. وسيتبعه -إن شاء الله تعالى- بحث آخر نقف فيه عند مفهوم البرهان عند ابن حزم، وهو البرهان الذي قلنا بأنه سيقوم بتوسيعه بغرض تأسيس الجدل الأصولي الموسع.

أولًا: مفهوم التقريب عند ابن حزم الأندلسي

1. مفهوم التقريب في التراث العربي الإسلامي:

1.1. التقريب لغة:

قال ابن فارس: «القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. يقال قرب يقرب قربًا... والقربان: ما قرِّب إلى الله تعالى من نسيكة أو غيرها.»[2] وقال ابن منظور: «القرب نقيض البعد. قرُبَ الشيءُ، بالضم، يقرب قربا وقُربانا وقِربانا، أي دنا، فهو قريب... وقالوا هو قُرابَتُك، أي قريب منك في المكان، وكذلك: هو قُرابَتُك في العلم...يتقارب الزمان حتى تكونَ السنةُ كالشهر؛ أراد: يَطيبُ الزمان حتى لا يُستطال... والقَرابة والقُربى: الدُّنوُّ في النسب... شيء مُقارِبٌ، بكسر الراء، أي وسط بين الجيد والرديء... والقرَب: البئرُ القريبةُ الماء... وقوله في الحديث: سدِّدوا وقارِبوا، أي اقتصِدوا في الأمور كلِّها، واتركوا الغلوَّ فيها والتَّقصيرَ...»[3].

(1) وستكون لنا عودة لمناقشة مفهوم التقريب عند طه عبد الرحمن في بحث آخر ينشر قريبًا إن شاء الله.

(2) ابن فارس، أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، 1399هـ/1979م، مادة (قرب).

(3) ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (د.ت)، مادة (قرب).

يتضح من هذيْن النصين اللغويين، ومن غيرهما، أن مادة لفظة التقريب تدل في المعاجم اللغوية العربية على جملة معان، أهمها:

- خلاف البعد في الماديات (المكان) وفي المعنويات (العلم والزمان والنسب).
- التقرب إلى الله سبحانه بالذكر والعمل الصالح، ابتغاء مرضاته.
- الدنو والوسطية والاقتصاد في جميع الأمور، وترك الغلو والتقصير فيها.

1.2. التقريب اصطلاحًا:

وردت لفظة التقريب في كتب الحدود والاصطلاحات بمعنى «سَوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، فإذا كان المطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب، لا يتم التقريب.»[1]

أما التهانوي فعرفه بقوله: «التقريب عند أهل النظر سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب. فإن كان الدليل يقينيًا يستلزم اليقين به وإن كان ظنيًا يستلزم الظن به وهو مرادف التطبيق.»[2]

ونلحق بهذه الدلالة الاصطلاحية للتقريب دلالته في كتب التراث العربي الإسلامي؛ إذ يلاحظ قارئ هذا التراث كثرة ورود التقريب -لفظًا ومعنى- في عناوين عدد من الكتب التراثية، كما وردت في عدد من مقدمات هذه الكتب مما يتعذر حصره. وفي الحالتين معا تدل اللفظة على جملة من المعاني التي يمكن عدها اصطلاحية، وهي معان موصولة بالمعاني اللغوية، مثل الدلالة على البيان والتسهيل والاختصار والتنقيح وتجنب التعقيد والغموض والإطالة؛ وذلك بغرض التقرب إلى الله تعالى ونيل الأجر والثواب. ومن الأمثلة على ذلك قول أبي بكر محمد بن فورك الإصبهاني (توفي 406هـ): «سألتم –

(1) انظر: الجرجاني، الشريف. التعريفات. تحقيق وزيادة: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار النفائس، ط2، 1428هـ/ 2007م، ص129.

- الكفوي، أبو البقاء. **الكليات**. تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1432هـ/ 2011م، ص262.

(2) التهانوي، محمد علي. **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. تحقيق: علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة وترجمة: رفيق العجم، عبد الله الخالدي، جورج زيناتي، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ج1، ص497.

أدام الله توفيقكم- أن أملي عليكم حدودا ومواضعات ومعاني وعبارات دائرة بين العلماء بأصول الدين وفروعه مما ارتضاها شيوخنا رحمهم الله، وقام الدليل عندي بصحتها، وأوجزها ليقرب تناولها ويسهل حفظها، فأجبتكم إلى ذلك رغبة في الثواب، وجزيل الأجر عند المآب».[1] وقول أبي حيان الأندلسي (توفي 745هـ): «فإني عنيت بالتنقيح للعبارة، وغنيت عن التصريح بالإشارة، وربما قدمت بعضه على بعض لاشتراك في حكم، أو ملاءمة ترصيف أو نظم. ولما قربت فيه النازح إلى أهله، وقرنت الشكل بشكله، وجاء في نحو من ربع أصله، سميته «تقريب المقرب». وإلى الله أضرع وأرغب في أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، ومعينًا على فهم كتابه الحكيم بمنه ويمنه».[2]

إن دلالة التقريب على التيسير التي شاع استخدامها في الدراسات العربية الحديثة، وعلى معاني أخرى تفتقر إليها لفظة التيسير، ثم ارتباطها بمعنى التقرب إلى الله تعالى، يجعلنا نعد التقريب مصطلحًا تراثيًا نفضل استعماله على لفظة التيسير، خاصة ونحن نعلم أن المسلم لا يقوم بأي عمل إلا بغرض التقرب به إلى الله تعالى ونيل رضاه وأجره.

2. مفهوم التقريب عند ابن حزم:

2.1. مفهوم التقريب في غير كتاب التقريب:

كان ابن حزم، كغيره من النظار المسلمين، محبًا للبيان والتيسير، ميالًا إلى الإيجاز والتوسط، متجنبًا الإطالة والتعقيد والغموض، راجيًا من وراء ذلك كله التقرب إلى الله عز وجل، والظفر بثوابه وأجره. ولذلك تجده يكثر من استعمال التقريب -لفظًا ومعنى- في مقدمات كتبه، جاعلًا ذلك هدفه الأسمى. فهو يقول في مقدمة كتابه الفصل، متحدثًا عمن سبقه إلى التأليف في ديانات الناس ومقالاتهم: «إن كثيرًا من الناس كتبوا في افتراق الناس في دياناتهم ومقالاتهم كتبًا كثيرة جدًا، فبعض أطال وأسهب، وأكثر

---

(1) ابن فورك الإصبهاني، أبو بكر. **كتاب الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)**. قرأه وقدم له وعلق عليه: محمد السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999، ص75.

(2) أبو حيان، الأندلسي: **تقريب المقرب**. تحقيق: عفيف عبد الرحمن، بيروت: دار المسيرة، ط1، 1402هـ/1982م، ص40.

وهجَّر، واستعمل الأغاليط والشغب، فكان لذلك شاغلًا عن الفهم، وقاطعًا دون العلم، وبعض حذف وقصّر، وقلل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان في ذلك غير منصف لنفسه في آن لا يرضى لها بالغبن في الإبانة وظالما لخصمه في آن، لم يوفه حق اعتراضه، وباخسًا حق من قرأ كتابه؛ إذ لم يفند به غيره. وكلهم -إلا تحلة القسم- عقد كلامه تعقيدًا يتعذر فهمه على كثير من أهل الفهم، وحلق على المعاني من بعد حتى صار ينسي آخرُ كلامه أولَه، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم، فكان هذا عملًا منهم غير محمود في عاجله وآجله.»[1] وهكذا، فهو يعيب على من سبقه سوء الإطالة والإسهاب، وتعمد التعقيد والغموض سترًا لمعانيهم الفاسدة، معتبرًا ذلك عملًا غير محمود في العاجلة والآجلة، وهذا ما دفعه إلى تأليف كتابه، حيث يقول: «فجمعنا كتابنا هذا مع استخارتنا الله عز وجل في جمعه، وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد على حسب قيام البراهين التي لا تخون أصلًا مخرجة إلى ما أخرجت له، وألا يصح منه إلا ما صححت البراهين المذكورة فقط، إذ ليس الحق إلا ذلك، وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد، راجين من الله عز وجل على ذلك الأجر الجزيل».[2]

وبهذا المعنى أيضًا استعمل لفظة التقريب في بعض كتبه الأخرى، كقوله في كتاب الإحكام: «وجعلنا كتابنا هذا أبوابًا لنقرب على من أراد النظر فيه. ويسهل عليه البحث عما أراد الوقوف عليه منه. رغبة منا في إيصال العلم إلى من طلبه ورجاء ثواب الله عز وجل في ذلك».[3] وقوله في كتاب الدرة: «ثم رأينا أن نجمع هاهنا جملًا كافية، مختصرة اللفظ والبراهين، يسهل فهمها، ويقرب حفظها».[4]

---

(1) ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1405هـ/ 1985م، ج1، ص35-36.

(2) المرجع السابق، ج1، ص36.

(3) ابن حزم الأندلسي. **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق، ج1، ص10.

(4) ابن حزم الأندلسي. **الدرة فيما يجب اعتقاده**. دراسة وتحقيق: عبد الحق التركماني، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1430هـ/ 2009م، ص274.

2.2. مفهوم التقريب في كتاب التقريب:

يبدو أن لفظة التقريب التي اختارها ابن حزم لتكون فاتحة عنوان كتابه قد أثارت بعض الجدل بين الباحثين الذين استأثرت هذه اللفظة باهتمامهم، وحاولوا تأويلها وتحديد دلالتها. فما التقريب عند ابن حزم في هذا الكتاب؟ وما الدلالة التي أعطيت له من قبل المستشرقين والباحثين العرب؟

حصر ابن حزم الأندلسي مراتب التأليف المحمودة -التي لا يؤلف أهل العلم إلا فيها- في سبع لا ثامن لها، هي: الابتكار، والتتميم، والتصحيح، والشرح، والاختصار، والتجميع، والترتيب. يقول ابن حزم: «والأنواع التي ذكرنا سبعة لا ثامن لها: وهي إما شيء لم يسبق إلى استخراجه فيستخرجه؛ وإما شيء ناقص فيتممه؛ وإما شيء مخطأ فيصححه؛ وإما شيء مستغلق فيشرحه؛ وإما شيء طويل فيختصره؛ دون أن يحذف منه شيئًا يخل حذفه إياه بغرضه؛ وإما شيء مفترق فيجمعه؛ وإما شيء منثور فيرتبه.»[1]

غير أن المؤلفين في هذه الأصناف السبعة التي ذكرها، يتفاضلون في ما بينهم بحسب حِذق كل واحد منهم وتفاوتهم استيعابًا وتقصيرًا، مع أنهم -جميعًا- مستحقون الأجر والثواب، شرط عدم خروجهم عن هذه الأنواع.

ثم إن ابن حزم بعد ذكره هذه الأصناف السبعة، أخذ في تعداد أصناف أخرى من التواليف مذمومة، لا تختلف في شيء عن أفعال أهل الجهل والسخف؛ وهذه الأنواع هي: التقليد، والتحريف، والفضول والحماقة. يقول ابن حزم: «وأما من أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه أو قدم وأخر، دون

---

(1) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. في: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2007، مج2، ج4، ص 103. وانظر هذه المراتب كذلك في:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004، ج3، ص1105-1107. وذكر محمود فجال أن أول من تحدث عن مراتب التأليف هذه هو ابن حزم، لكنه ذهب إلى أن ابن حزم حصرها في ثمان، وهذا مجانب للصواب كما هو جلي. انظر تعليق الباحث في كتاب أبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي: **فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح**. تحقيق وشرح: محمود فجال، الإمارات العربية المتحدة – دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط2، 1423هـ/ 2002م، ج1، ص187.

تحسين رتبة، أو بدل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف مما يحتاج إليه، أو أتى بما لا يحتاج إليه، أو نقض صوابًا بخطأ، أو أتى بما لا فائدة فيه، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة، أو أهل القِحَة والسخف، نعوذ بالله من ذلك.»[1]

وبناء على هذا التصنيف، يضع كتاب التقريب تحت المرتبة الرابعة التي هي «شرح المستغلق».[2] غير أن ابن حزم يستطرد بعد ذلك، فيما يشبه نوعًا من التوسيع لمفهوم شرح المستغلق، أو التحديد لمفهوم التقريب وإن لم يرد ذكره هنا، قائلًا: «ولن نعدم، إن شاء الله، أن يكون فيه[3] بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة، وترك حذف شيء من ذلك البتة.»[4]

إن هذا النص يختصر دلالات التقريب عند ابن حزم؛ فالتقريب أعم من شرح المستغلق وأوسع منه؛ إنه شرح، وتصحيح، واختصار، وتجميع؛ أي أن شرح المستغلق مجرد نوع من أنواع التقريب، أو هو مرحلة أولى تليها مراحل أخرى.

غير أن أغلب من درس ابن حزم وكتابه التقريب، ذهب إلى أن ابن حزم استهدف في هذا الكتاب شرح المستغلق من منطق أرسطو. وفي مقدمة هؤلاء المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس M. Asin Palacios الذي رأى، في كتابه عن ابن حزم الذي أصدره عام 1927؛ أي قبل اكتشاف مخطوط كتاب

---

(1) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق.** مرجع سابق، ص104. وتسمية النوع الثالث من هذه الأنواع فضولا وحماقة هي تسمية ابن حزم نفسه. انظر رسالته: **مراتب العلوم**، تحقيق: إحسان عباس، في: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، مرجع سابق، مج2، ج4، ص75.

(2) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق.** مرجع سابق، ص103.

(3) الضمير هنا عائد على الكتاب، والمحقق يشير إلى أنه في نسخة أخرى: «فيها». وفي هذه الحالة يكون الضمير عائدا على المرتبة الرابعة، حيث يمكن أن نفترض ترادف مفهوم شرح المستغلق والتقريب. انظر المرجع السابق، ص103.

(4) المرجع السابق، ص103.

التقريب، أن اللفظة تعني «المدخل، أي ما يقربنا من شيء من الأشياء. أو الشرح والتسهيل.»[1]

وبعد سنوات من اكتشاف مخطوط كتاب ابن حزم، ونشره محققًا من لدن إحسان عباس، جاء مستشرق إسباني آخر، وهو كروث هرناندث M. Cruz Hernandez، فأكد ما ذهب إليه سلفه بلاثيوس، ورأى أن الكتاب مجرد «مدخل مختصر للألفاظ المستعملة في المنطق.»[2]

وتبع هذين المستشرقين عدد من الباحثين العرب الذين تبنوا هذا التفسير؛ فقد ذكر وديع واصف مصطفى أن من أهداف ابن حزم في كتابه التقريب «رفع الالتباس والغموض الذي أحاط بهذه الكتب وعرضها بألفاظ قريبة للأفهام إذ يجب على كل من آثر علمًا أن يقدمه في صورة ميسورة للغير حتى تتحقق الفائدة منه».[3] كما خلص إلى أن من دوافع ابن حزم لتقريب المنطق الأرسطي «الدوافع التعليمية»، التي «تهدف إلى تقريب المنطق للأفهام، وتيسيره للغير حتى تتحقق الفائدة منه، فكانت توجهات ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعثر في فهمها المتخصص أو العامي».[4]

أما ناصر محمد يحيى ضميرية فذهب إلى أن محاولة ابن حزم تقريب المنطق الأرسطي تعد «أول محاولة منهجية في تقريب المنطق»،[5] وأن «إيمان ابن حزم بفائدة المنطق وأهميته جعله يسعى لتبسيطه وتسهيله وتقريبه إلى الأذهان ليسهل درسه وفهمه ونشره». كما رأى أن ابن حزم قد وجد مشكلتين في المنطق؛ المشكلة الأولى هي «تعقيد الترجمة وصعوبتها

---

(1) نقلاً عن يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1986، ص201.

(2) المرجع السابق، ص201.

(3) وديع واصف، مصطفى. **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**. الإمارات العربية المتحدة- أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1421هـ/ 2000م، ص208.

(4) المرجع السابق، ص209.

(5) يحيى ضميرية، ناصر محمد. نقد المنطق الأرسطي بين السهروردي وابن تيمية، دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010، ص68.

وإيرادها بألفاظ خاصة غير مفهومة ومتداولة بين الناس، والمشكلة الثانية تتمثل في كون الأمثلة المنطقية صعبة الفهم وذلك لكونها مستمدة من الحياة والثقافة اليونانية، أو أن المناطقة درجوا على استخدام الرموز والأحرف في ضرب الأمثلة».[1]

ولعل الذي دفع هؤلاء وأولئك إلى الظن بأن التقريب عنده يفيد مجرد البيان والتسهيل، هو بعض النصوص التي وردت فيها هذه اللفظة بهذا المعنى، كقوله: «واعلم أن هذا الكلام الذي نتأهب لإيراده دأبًا وننبهك على الإصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الديوان وهو الذي به نقيس جميع ما اختلف فيه من أي علم كان، فتذوقه ذوقا لا يخونك أبدًا، وتدبره نعمًّا وتحفظه جيدًا فهو الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانة به، واحتسبنا الأجر في إبدائه وتسهيله وتقريبه».[2] وقوله أيضًا: «فقربنا من ذلك بعيدًا وبينا مشكلًا وأوضحنا عويصًا وسهلنا وعرًا وذللنا صعبًا».[3]

غير أن الملاحظة التي نبديها هنا هي أن التقريب لو كان مجرد شرح للمستغلق من المنطق الأرسطي، لاكتفى ابن حزم في كتابه بشرح ما غمض من هذا المنطق وتبسيطه، ولكان أولى أن يسمه بــ«الشرح لمستغلق المنطق» بدل «التقريب لحد المنطق».

ثم لو كان التقريب مرادفًا لشرح المستغلق لما ذهب أبو عبد الله الحُميدي (توفي 488هـ) إلى أن ابن حزم سلك في تقريبه للمنطق، و»بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله».[4] أضف إلى ذلك، أن ابن حزم لو اكتفى بتبسيط المنطق الأرسطي وتسهيله لما ذهب كثير من القدماء إلى اتهامه بالغلط وسوء فهم غرض أرسطو. يقول صاعد الأندلسي (توفي 462هـ): «فعني بعلم المنطق وألف

---

(1) المرجع السابق، ص68.

(2) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق**. مرجع سابق، ص232.

(3) المرجع السابق، ص232.

(4) الحميدي، أبو عبد الله. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008، ص308-309.

فيه كتابًا سماه «التقريب لحدود المنطق»، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه مثلًا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بيّن السقط.»[1] وتابع صاعدًا ابنُ حيان، فردد التهمة نفسها، حيث يقول: «كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة. وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسوُّر على الفنون لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زل هنالك، وضل في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه».[2]

من هنا، رفض عدد من الباحثين العرب قصر دلالة التقريب على «المدخل»، وعلى «الشرح والتسهيل»، وعدّوا هذا الحكم بسيطًا ومجانبًا للصواب. ورأوا أنه من الجناية على الكتاب فهم التقريب على أنه يعني مجرد المدخل أو التبسيط، وإنما هو أكثر من ذلك؛ إنه «شرح للمستغلق» من المنطق الأرسطي، وشرح المستغلق -بحسب سالم يفوت- «ليس تبسيطًا وحسب، لأن ذلك لا يشكل سوى غرض من أغراضه، بل هو أيضًا رفع لالتباسات الموقف الأرسطي وكشف لغوامضه، وإعادة لكتابته من جديد. فلشرح المستغلق مستويات، الشرح والتبسيط أحدها. وتتمثل هذه

(1) صاعد الأندلسي، أبو القاسم. **طبقات الأمم**. تحقيق وتعليق: حسين مؤنس، القاهرة: دار المعارف، (د. ت)، ص98. وقد نقل عنه هذا النص جمال الدين القفطي في: **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تحقيق: يوليوس ليبرت، القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 2008، ص232-233. كما إن هذه التهمة وردت في عدد من المصادر العربية. ويبدو أن صاعدًا كان يعتقد الكمال في أرسطو، فكان ينتقد كل من يخالفه. فقد علق على أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي خالف بحسبه أرسطو، وانتصر للفلسفة الطبيعية القديمة، قائلًا (ص46): «ولو أن الرازي وفقه الله تعالى للرشد وحبب إليه نصر الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه تحصّى آراء الفلسفة ونحل مذاهب الحكماء، فنفى خبثها وأسقطه عنها، وانتقى لبابها، واصطفى خيارها، فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة، وتراه البصائر الناقدة، وتدين به النفوس الطيبة، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء: وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد».

(2) ابن بسام الشنتريني، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2000، ج1، ص136-137.

المستويات في محاولة تعريب لا النص، بل المفاهيم أيضًا، ورؤيتها انطلاقًا من بنية لغة المخاطِب والمخاطَب في فهم الأصل على حقيقته [...]. وفي محاولة اجتناب استعمال اللغة الرمزية في التعبير عن أشكال البرهان، واعتماد اللغة الطبيعية التي هي المرجع في استعمال جهاز المفاهيم النحوية العربية.»[1] وهذا يعني أن ابن حزم ألف كتابه هذا بغرض «تعريب المنطق وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية.»[2]

ويعبر محمد مهران رشوان عن الرأي نفسه، فبعدما انتقد بدوره رأي المستشرقيْن الإسبانيين، أكد أن «فقيه قرطبة المنطقي أراد أن يقدم صياغة جديدة للعمليات المنطقية والألفاظ المنطقية يتخطى بها عمل خاصة المناطقة والمشتغلين به إلى نص منطقي «بألفاظ سهلة بسيطة».»[3] وهذه المهمة -في نظره- لا تتطلب مجرد الشرح والتوضيح، وإنما «تقتضي الحذف (غير المخل) والإضافة، واستبدال ألفاظ بألفاظ، وضم أجزاء إلى أجزاء وغير ذلك من إجراءات من شأنها تحقيق هذه الغاية.»[4] وخلص في الأخير إلى أن لفظة التقريب «تعني صياغة جديدة بنظرة جديدة وتحت ظروف مختلفة أوهمت الباحثين بالغلط والسقط الذي زعموا أنه قد وقع فيه.»[5]

أما أغراض ابن حزم في الكتاب فيحصرها الباحث في ما يأتي:

1- بيان حقيقة الكتب المنطقية والرد على المشغبة.[6]

2- الشرح والتوضيح والتبسيط والتخفيف، وهو يعد الغرض الرئيس.[7]

3- تطويع المادة المنطقية وتكييفها لتدخل في العلوم الشرعية والدراسات الدينية.[8]

---

(1) يفوت، سالم. **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**. مرجع سابق، ص203.

(2) المرجع السابق، ص200.

(3) رشوان، محمد مهران. **دراسات في المنطق عند العرب**. القاهرة: دار قباء، 2004، ص14.

(4) المرجع السابق، ص14.

(5) المرجع السابق، ص14.

(6) المرجع السابق، ص15.

(7) المرجع السابق، ص17-19.

(8) المرجع السابق، ص19.

أما ثالث الباحثين العرب الذين رفضوا جعل التقريب مرادفًا للشرح والتبسيط فهو أنور الزعبي. فقد رأى الزعبي أن التقريب يتجاوز الهدف المباشر والظاهر الذي توحي به اللفظة، والذي صرح به ابن حزم نفسه في أكثر من موضع من كتابه، والمتمثل في «شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام»، إلى هدف آخر، هو «تكييف المنطق الأرسطي»، لكن ليس مع الثقافة العربية ككل كما ذهب إلى ذلك يفوت، وإنما مع «النظرة الظاهرية» فحسب، وذلك «بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية»؛[1] أي إصلاح المنطق الأرسطي وتخليصه من الشغب قبل الدفاع عنه والترويج له في صفوف المتدينين من المسلمين.[2]

هذه هي دلالات التقريب وأهدافه لدى ابن حزم في نظر هؤلاء الباحثين الثلاثة، وفي نظر صاحب هذه الدراسة، وهي دلالات وأهداف قد تضطرنا إلى إعادة تصنيف مراتب التأليف لدى ابن حزم، وحصرها في أربع، هي: **الابتكار، والتتميم، والتقريب، والترتيب.**

وبناء على هذا التحديد لمفهوم التقريب، سيشرع ابن حزم في شرح ما جاء عند الأوائل غامضًا، وتصحيح ما رآه عندهم فاسدًا، واختصار المطول مما لا يحتاج إليه طالب الحقائق، وتجميع ما جاء متفرقًا عندهم؛ أي أنه سيشرع في تقريب المنطق الأرسطي.

وسواء كان التقريب عند ابن حزم بمعنى التيسير والشرح، أي تقريبًا لغويًا بسيطًا، أو كان بمعنى التصحيح والتوسيع، أي تقريبًا معرفيًا مركبًا، فإن الهدف منه هو الدفاع عن المنطق، وإزالة الباطل من نفوس من حكم على كتبه باشتمالها الكفر والضلال. ويؤكد ابن حزم أن منفعة المنطق لا تقتصر على علم واحد بعينه، وإنما تشمل العلوم كلها؛ إذ منفعتها «في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي

(1) الزعبي، أنور. **ظاهرية ابن حزم الأندلسي، نظرية المعرفة ومناهج البحث**. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1429هـ/ 2009م، ص79.
(2) المرجع السابق، ص80.

الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة... وأما علم النظر في الآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى بصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب... وأما علم النحو واللغة والخبر وتمييز حقه من باطله والشعر والبلاغة والعروض فلها في جميع ذلك تصرف شديد وولوج لطيف وتكرر كثير ونفع ظاهر. وأما الطب والهندسة والنجوم فلا غنى لأهلها عنها...»[1]

من هنا، يدعو ابن حزم إلى الإقبال على هذا العلم، وإلى تعلمه كل بحسب طاقته ودرجة ذكائه. أما من لا علم له به فلا يوثق بعلمه؛ لأن من جهله «خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وجاز عليه الشغب جوازًا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدًا، والتقليد مذموم، وبالحري إن سلم من الحيرة، نعوذ بالله منها».[2]

أما «الجاهل» الذي يعترض على هذا العلم بدعوى أن السلف الصالح لم يتكلم فيه، فدعواه مردودة عليه بحسب ابن حزم، ووجه ردها أن هذا العلم فطري «مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم»،[3] كما إن هذا السلف لم يتكلم أيضًا في مسائل النحو حتى فشا اللحن، وكذلك يقال عن جميع العلوم كعلم اللغة والفقه.[4]

3- تفنيد مزاعم عمار الطالبي حول تأثر ابن حزم بمنهج الفارابي في تقريب المنطق الأرسطي:

أثار عمار الطالبي قضية السبق بين الفارابي وابن حزم إلى تقريب المنطق الأرسطي؛ فذهب إلى أن الفارابي هو «أول من يسر المنطق، وقرّبه للأفهام، واستخدم فيه عبارات الفقهاء والنحاة، واصطلاحات المتكلمين،

(1) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق**. مرجع سابق، ص102-103.
(2) المرجع السابق، ص95.
(3) المرجع السابق، ص94.
(4) المرجع السابق، ص94-95.

وقارن فيه بين منهج الأصوليين وبين منطق المشّائين، وضرب الأمثلة من القرآن، ومن عبارات الفقهاء في القياس وغيره من الاستقراء والتمثيل، وألف في ذلك كتابًا سماه «كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين».»[1] وأضاف أن ابن حزم الذي جاء بعد الفارابي قد «سلك منهجه في تقريب المنطق إلى الأذهان بالأمثلة العامية.» ولم يستبعد الطالبي إطلاع ابن حزم على كتب الفارابي المنطقية التي نقلها إلى الأندلس الطلاب الذين رحلوا من الأندلس إلى المشرق أمثال ابن عبدون الجبلي (توفي 361هـ).[2]

فهل يكون ابن حزم مسبوقًا حقًا إلى تقريب المنطق الأرسطي من قبل الفارابي؟ وإذا كان ذلك صحيحًا، فهل سلك منهجه في هذا التقريب؟ هذا ما سنحاول تأكيده أو نفيه بعد الوقوف على حقيقة تقريب الفارابي لمنطق أرسطو.

حدد الفارابي الغرض من تأليف كتابه القياس الصغير في رد أدلة المتكلمين وقياسات الفقهاء إلى القياسات المنطقية الأرسطية، وإثبات أنها هي بأعيانها. يقول الفارابي: «فتبيّن أولًا كيف القياس وكيف الاستدلال، وبأي شيء «تستنبط» المجهولات المطلوب معرفتها، وكم أصناف القياس وكيف يلتئم ويجعل القوانين التي يثبتها ههنا هي بأعيانها الأشياء التي أفادها أرسطو طاليس في صناعة المنطق.»[3] ولتحقيق هذه الغاية، وعد الفارابي أهل اللسان العربي بتسهيل المنطق الأرسطي، واستعمال المشهور عندهم من الألفاظ والمعتاد من الأمثلة، فقال: «ويتحرى أن «تكون» العبارة عنها في أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي،

(1) الطالبي، عمار. مقدمة تحقيقه «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، في: **نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور**، إشراف وتصدير: عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص87.

(2) المرجع السابق، ص89.

(3) الفارابي، أبو نصر. **كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين**. في: **المنطق عند الفارابي**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، 1986، ص68.

ويستعمل في إيضاح تلك القوانين أمثلة مشهورة عند أهل زماننا. فإن أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء في كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه.»[1] وقال أيضًا: «فلذلك رأينا أن تطرح من أمثلته[2] التي أوردها ما لم تجربه عادة نظار أهل زماننا ونستعمل المشهور عندهم ونقتصر في كتابنا هذا على الضروري من أمر القياس على الإطلاق، ونوجز القول فيه ونسهله بغاية ما نقدر عليه...»[3]

إن أول ما يجب ملاحظته هو أن الفارابي لم يستعمل لفظ التقريب، واستعمل بدلًا منه لفظي الإيجاز والتسهيل. ثم إنه لا يخالف أرسطو في قوانينه المنطقية، وإنما يخالفه فقط في مخاطبة أهل اللسان العربي بألفاظهم المعتادة، وأمثلتهم المشهورة عندهم، والمتداولة في ما بينهم فحسب، حتى يتبينوا قصد أرسطو ويفهموا غرضه ويقتفوا أثره في صناعته؛ إذ «الغبي»، عند الفارابي، ليس هو من يحذو حذو أرسطو بحسب مقصوده من شرح قوانينه المنطقية، وإنما الغبي هو من يلزم عبارته وأمثلته بأعيانها. يقول الفارابي: «فلما كانت عادة أهل هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا. حتى ظن أناس كثر من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح، ولما قصدنا نحن إلى إيضاح تلك القوانين استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا. فإنه ليس اقتفاء أرسطوطاليس في شرح ما كتبه من القوانين أن تستعمل عبارته وأمثلته بأعيانها حتى يكون اقتفاؤنا إياه على حسب الظاهر من فعله. فإن ذلك من فعل من هو غبي بل اقتفاؤه

(1) المرجع السابق، ص68-69.

(2) أي من أمثلة أرسطو.

(3) المرجع السابق، ص70.

هو أن يحتذى حذوه على حسب مقصوده بذلك الفعل، وليس مقصوده بتلك الأمثلة والألفاظ أن يقتصر المتعلم على معرفتها فقط، ولا أن يتطرق إلى تفهم ما في كتابه بتلك الأمثلة والألفاظ.»[1]

وبالجملة؛ إن غرض الفارابي في هذا الكتاب الصغير هو اختصار القياس المنطقي الأرسطي وتسهيله، باستعمال الألفاظ العربية المعتادة والأمثلة المشهورة عند أهل اللسان العربي، بغرض تمكين المتلقي العربي من فهم غرض أرسطو من جهة، وتأسيس الشرعية للمنطق الأرسطي عن طريق إثبات أن القياس المنطقي لا يختلف عن قياسات المتكلمين والفقهاء من جهة ثانية.

أما عمار الطالبي فقد ذهب إلى أن الفارابي خالف أرسطو، وأتى بأشياء جديدة؛ حيث نسب إلى ابن باجه (توفي 533هـ) القول بمخالفة الفارابي لأرسطو في رسم الكلي؛ فإن أرسطو قد عرّفه بقوله: «ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد.»[2] أما الفارابي فحدّه بأنه: «ما شأنه أن يتشابه به اثنان فأكثر.»[3] كما زعم الطالبي أن الفارابي أدخل «فكرة الشخص» ضمن الكليات. وأضاف بأنها «فكرة لا توجد لدى أرسطو، ولا عند فورفوريوس الصوري، ويبدو أنها رواقية، وقد أوردها إخوان الصفاء أيضًا وجعلوا الكليات ستة، فعقدوا في رسائلهم فصلًا في الألفاظ الستة [...].»[4] إلى غير ذلك من المسائل التي زعم الطالبي أن الفارابي خالف فيها أرسطو وفورفوريوس، أو أضافها.[5]

غير أن من يمحص كلام الطالبي، الذي أورده في سياق رده على إبراهيم مدكور الذي رأى أن الفارابي قد اتبع أرسطو في منطقه، ولم يكوّن مذهبًا

(1) المرجع السابق، ص69.
(2) الطالبي، عمار. مقدمة تحقيقه «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، مرجع سابق، ص86.
(3) المرجع السابق، ص86.
(4) المرجع السابق، ص87.
(5) المرجع السابق، ص86-87.

خاصًا به في المنطق،[1] سرعان ما يقف على عدم دقته، لأنه دعوى بلا دليل. بل إن الدليل الذي أورده عن فكرة الشخص لدى إخوان الصفا ينقض حكمه ولا يؤيده؛ إذ إن إخوان الصفا قد أضافوا فعلًا فكرة الشخص إلى كليات فورفوريوس الخمسة فأصبحت الكليات عندهم ستة. فلنقرأ ما كتبوه تحت الفصل الذي عقدوه في رسائلهم لهذه الألفاظ الستة، حيث قالوا: «اعلم أن الألفاظ التي تستعملها الفلاسفة في أقاويلها وإشاراتها إلى المعاني التي في أفكار الناس ستة أنواع، ثلاثة منها دالات على الأعيان التي هي موصوفات، وثلاثة منها دالات على المعاني التي هي الصفات، فالألفاظ الثلاثة الدالة على الموصوفات قولهم: الشخص، والنوع، والجنس، والثلاثة الدالة على الصفات هي قولهم: الفصل والخاصة والعرض.»[2] أما الفارابي فالكليات عنده خمسة كما هي عند فورفوريوس، وليست ستة كما هي عند إخوان الصفا. يقول الفارابي متحدثًا عنها: «[...] والمعاني الكلية المفردة على ما أحصاها كثير من القدماء خمسة: جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض.»[3] أما فكرة الشخص لدى الفارابي فهي تأتي مقابلة لفكرة الكلي، وذلك بالشكل الذي تحضر به عند فورفوريوس. يقول الفارابي: «وكل معنى يدل عليه لفظ فهو إما كلي وإما شخصي، والكلي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر؛ والشخصي ما لا يمكن أن يكون به تشابه بين اثنين أصلًا. وأيضًا فإن الكلي هو ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد.»[4]

---

(1) المرجع السابق، ص85. وانظر:

- **Ibrahim Madkour:** L'Organon D'Aristote Dans Le Monde Arabe, Ses Traductions, Son Étude et Ses Applications**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Seconde édition, 1969, p9.**

(2) إخوان الصفا. **رسائل إخوان الصفا**. تقديم وتعليق: بطرس البستاني، بيروت: دار صادر، (د. ت)، ج1 ص395. ويبدو أن إخوان الصفا أخذوا هذه المقولات عن الكندي. انظر:

- الكندي، يعقوب بن إسحاق. **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**. في: **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، 1978، القسم الأول، ص62.

(3) الفارابي، أبو نصر. **كتاب إيساغوجي أي المدخل**. في: **المنطق عند الفارابي**، مرجع سابق، ج1، ص76.

(4) المرجع السابق، ص75.

أما ما نسبه الطالبي إلى ابن باجه من أن رسم الفارابي للكلي مخالف لرسم أرسطو له فمردود عليه، فهذا الكلام لم يرد أولًا في تعليق ابن باجه على «الفصول» كما ذكر الطالبي، وإنما ورد في تعليقه على «كتاب إيساغوجي»، ثم إن ابن باجه حين ذكر تعريف أرسطو للكلي، لم يذكره لـ«يبين أن الفارابي أتى بأشياء جديدة خالف فيها أرسطو»،[1] كما زعم الطالبي، وإنما أورده في سياق تفسيره لتعريف الفارابي والتعليق عليه، لا في سياق بيانه وجه مخالفة الفارابي لأرسطو في رسم الكلي، حيث قال: «وأما أرسطو فإنه رسم الكلي فقال: «ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد». وأما أبو نصر فإنه **يرسمه بهذا الرسم** مردفًا برسم يقدمه».[2] والرسم الأول المقدم المقصود هو قول الفارابي: «والكلي ما شأنه أن يتشابه به اثنان أو أكثر»،[3] وما يؤكد أن رسم الفارابي للكلي موافق لرسم أرسطو له، هو أنه بعدما أورد التعريف السابق للكلي، أردف قائلًا: «وأيضًا فإن الكلي هو ما شأنه أن يحمل على أكثر من واحد».[4]

خلاصة القول؛ إن الفارابي لم يخالف أرسطو في قوانينه المنطقية، ولم يضف إليها شيئًا جديدًا، بل اقتفى أثره وحذا حذوه. صحيح أنه افتتح الطريق للتقريب اللغوي للمنطق الأرسطي، وتولى الاشتغال ببعض القضايا التي أثيرت في المناظرة الشهيرة التي جرت بين معلمه متى بن يونس القُنَّائي (توفي 328هـ)، وأبي سعيد السيرافي (توفي 368هـ)،

(1) الطالبي، عمار. مقدمة تحقيقه «كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل»، مرجع سابق، ص86.

(2) ابن باجة، أبو بكر بن الصائغ. **تعاليق على كتابي إيساغوجي و«الفصول الخمسة» للفارابي**. في: **تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي**. تحقيق وتقديم: ماجد فخري، بيروت: دار المشرق، ط1، 1994، ص44-45.

(3) الفارابي، أبو نصر. **كتاب إيساغوجي أي المدخل**. في: **المنطق عند الفارابي**، مرجع سابق، ج1، ص75. والطالبي حين أورد هذا التعريف أحال إلى نسخة من مخطوطة كتاب ابن باجة السابق ذكره، الأمر الذي يوحي بأن ابن باجة قد أورده فعلًا في سياق المقارنة بين التعريفين؛ تعريف أرسطو وتعريف الفارابي، وهذا غير دقيق، ويكفي أن ننبه إلى أن هذا التعريف غير موجود في النسخة المحققة من التعليقات، وهذا يجعلني أرجح أن الطالبي إنما أخذه من كتاب إيساغوجي للفارابي وليس من كتاب التعليقات. والله أعلم.

(4) المرجع السابق، ص75.

غير أنه «وإن وعى بضرورة التقريب، فإنه لم يع الكيفية التي ينبغي أن يجري عليها ولا الاتجاه الذي يجب أن يتخذه؛ أما عن كيفية التقريب، فلم يحاول وصل المعاني اللغوية بالمعاني الاصطلاحية للحروف، بل كان يكتفي بسردها واحدا واحدا، ثم يصرح بأن المعاني الاصطلاحية تخالفها كما لو كان للحروف استعمالان: أحدهما منطقي مقبول، والثاني لغوي مردود؛ وأما اتجاه التقريب، فقد كان يستخدم الآليات اللغوية المنقولة بدل أن يستخدم الآليات الأصلية التي استخرجها نحاة العرب وبلاغيوهم، فكان تقريبه من الضرب الذي أسميناه بالتقريب المعكوس.»[1]

ثانيًا: مظاهر تقريب المنطق الأرسطي عند ابن حزم: تقريب مبحث الحد أنموذجًا[2]

1. مفهوم الحد عند أرسطو وأتباعه من المشّائين المسلمين:

نشير في البداية إلى أن غرضنا هاهنا ليس هو بسط القول في نظرية التعريف عند أرسطو وأتباعه، وإنما الاقتصار على إيراد ما سيفيدنا في تمييز الحد عند أرسطو وأتباعه من الحد عند الأصوليين عامة، وعند ابن حزم - موضوع هذه الدراسة - خاصة.

من المعلوم أن الحد عند أرسطو هو «القول الدال على ماهية الشيء»[3] و«جوهره».[4] وهذا يعني أنه لمعرفة ماهية الشيء يجب أولاً معرفة أنه موجود. أما ما هو غير موجود فلا يمكن معرفة ماهيته، لأن الحد يكون لماهية الشيء وليس للاسم الذي سمي به الشيء. يقول أرسطو: «إلا أنه لا

(1) عبد الرحمن، طه. مرجع سابق، ص331. ولمزيد من التفصيل حول مفهوم «التقريب المعكوس»، انظر ص300 وما بعدها.

(2) نظرا لتعدد مظاهر تقريب المنطق الأرسطي عند ابن حزم، فإننا سنقتصر في هذا البحث على مبحث الحد، على أن نتناول في بحث لاحق مبحث البرهان.

(3) أرسطو، طاليس. كتاب الطوبيقا. نقل: أبو عثمان الدمشقي، في: منطق أرسطو. تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات/ بيروت: دار القلم، ط1، 1980، ج2، ص494.

(4) أرسطو، طاليس. **كتاب البرهان**. نقل: أبو بشر متى بن يونس القنائي. في: **منطق أرسطو**، مرجع سابق، ج2، ص432، 433.

يمكن أن نتعرف أولًا لم هو، قبل أن نتعرف أنه موجود؛ وكذلك لا سبيل إلى أن نتعرف ما هو الشيء والوجود له في نفسه من غير أن نعلم أنه موجود. وذلك أنه غير ممكن أن نعلم ما هو إذا لم نكن عارفين بأنه موجود».[1] ويقول أيضًا: «فإنه قد يلزم الذي يعلم ما هو الإنسان أو شيئًا آخر -أي شيء كان- أن يعلم أيضًا أنه موجود. وذلك أن ما ليس هو موجودًا فليس إنسان من الناس يعلم ما هو. لكن إذا قلت: عنزائيل- قد يعلم على ماذا تدل الكلمة والاسم. فأما ما هو عنزائيل فلا يمكن أن يعلم».[2]

ولما كان الحد قولًا دالًا على ماهية الشيء، وكانت الأجناس والفصول هي التي تحمل من طريق ما هو، كان الحد مأخوذا من الجنس والفصل. يقول أرسطو: «وذلك أنه إن كان التحديد هو القول الدال على ماهية الأمر، وكانت الأشياء التي تحمل في الحد ينبغي أن تحمل وحدها على الأمر من طريق ما هو، وكانت الأجناس والفصول هي التي تحمل من طريق ما هو- فظاهر أن إنسانًا إن أخذ هذه فقط التي تحمل على الأمر من طريق ما هو فإن القول -الذي تكون هذه فيه- حد لا محالة، إذ كان ليس يمكن أن يكون حد الأمر غير هذا، لأنه ليس شيء آخر غير هذا يحمل على الأمر من طريق ما هو».[3]

والحد له تعلق كبير بالكليات، إذ إنه يتركب من الجنس والفصل، وهما أمران كليان، كما أن موضوع الحد عند أرسطو –بل وموضوع العلم عامة- هو الأمور الكلية لا الجزئية،[4] وهو لا يهتم بأفراد الماهية الجزئية لأنها لا تتصف بالثبات، ولأن فساد المحدود حينئذ سيؤدي إلى فساد الحد، وإنما هدفه بيان الماهية الكلية المطلقة، وهذه الماهية الكلية المطلقة معقولة لا محسوسة، لأن وجودها هو في الذهن لا في الخارج، ويمتنع وقوعها بالحس.

(1) المرجع السابق، ص446.

(2) المرجع السابق، ص442-443.

(3) أرسطو، طاليس. **كتاب الطوبيقا. في: منطق أرسطو**، مرجع سابق، ج3، ص716. ويقول في موضع آخر: «الحد مأخوذ من جنس وفصول». منطق أرسطو، ج2، ص501.

(4) يقول أرسطو: «وكل حد هو أبدا كلي؛ وذلك أن الطبيب ليس يخبر بشفاء هذه العين، لكن للكل». منطق أرسطو، ج2، ص470.

ويميز أرسطو تمييزًا واضحًا بين الحد الحقيقي[1] والحد الاسمي أو اللفظي؛ فإذا كان الأول يدل على ماهية الشيء وجوهره، فإن الثاني يبين فقط معنى الاسم أو اللفظ دون أن يدل على ماهية الشيء. وهذا النوع -في نظره- «شنع»، لأنه قد يكون لغير الجواهر، ولأشياء غير موجودة أصلًا، ثم إنه قد يكون الكلام كله حدودًا، ما دام يمكن وضع اسم لأي كلمة كانت، كما إنه لا يستطيع أحد أن يبرهن على أن اسمًا ما يدل على شيء ما دون غيره. يقول أرسطو: «وظاهر أيضًا في ضروب الحدود التي لا يبين بها من يحد أنه موجود. وذلك أنه إن كانت شيئًا متساويًا من وسطه، إلا أنه ليس يخبر لم هو كذلك هذا المحدود، ولم صارت الدائرة هذا المعنى. وذلك أنه لقائل أن يقول إن هذا المعنى هو لجبل من نحاس أيضًا؛ فإنه ليس تعرِّف الحدود أنه قد يمكن أن يوجد ما خبر به. ولا أيضًا أن الحدود هي لذلك الشيء الذي عبّروا عنه، لكنه مطلق دائمًا أن يقال لم هو. فإن كان إذا الذي يحد يبين بيانًا إما ما هو، وإما على ماذا يدل اسمه إن لم يكن أصلًا لما هو،[2] قد يكون الحد قولًا دلالته دلالة الاسم بعينها. لكن هذا شنع: أما أولًا فمن قِبَل أنه قد يكون لأشياء ليست جواهر ولأشياء ليست موجودة أيضًا. وذلك أنه لنا أن تدل على أشياء ليست موجودة. وأيضًا يكون جميع الكلام حدودًا، إذ كان قد يوضع اسم لأي كلمة كانت، فيؤخذ إذن اباجغيا أنا نلفظ ونتكلم بالحدود، ويكون الياس حدًا. وأيضًا ولا برهان واحدًا يبرهن على أن هذا الاسم يدل على هذا الشيء».[3]

---

(1) ويسمى حدا حقيقيا لأنه يدل على حقيقة المحدود. ومن أسمائه كذلك الحد الشيئي، لأنه يحد الشيء نفسه لا اسمه فقط، وهو يقابل الحد الاسمي الذي يكون للاسم الذي سمي به الشيء.

(2) الفاصلة ليست في الأصل، وإنما أضفناها لأن المعنى يقتضيها. ولهذا فهي موجودة في النص الفرنسي. انظر:

- **Aristote:** les seconds analytiques**, Traduction et notes Par: J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, p186.**

(3) أرسطو، طاليس. كتاب البرهان في منطق أرسطو، مرجع سابق، ج2، ص443-444. وانظر شرح أبي الوليد بن رشد لهذا النص في: كتاب **أنالوطيقى الثاني أو كتاب البرهان**، في: **ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو**. دراسة وتحقيق: جيرار جيهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط1، 1992، مج5، ص466.

هذا هو الحد عند أرسطو، وهو الحد الذي انتقل إلى المناطقة والفلاسفة المسلمين، حيث نجده لدى جابر بن حيان، ولدى الكندي،[1] والفارابي، وابن سينا (توفي 428هـ)، وأبي حامد الغزالي (توفي 505هـ)، وابن رشد (توفي 559هـ)، وسيف الدين الآمدي (توفي 631هـ)، وغيرهم ممن لا يتسع المجال لذكرهم.

يقول ابن سينا -على سبيل المثال- معرفًا الحد: «الحد قول دال على ماهية الشيء. ولا شك في أنه يكون مشتملًا على مقوماته أجمع. ويكون لا محالة مركبًا من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله. وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك، وما هو خاص، لم يتم للشيء حقيقته المركبة».[2] وهذا يعني أن ما لا جنس له ولا فصل لا حد له، وإنما له رسم فقط. يقول الفارابي: «ولما كانت الحدود من أجناس وفصول ذاتية فقط، لزم فيما لا جنس له ألا يكون له حد، وكذلك ما لا فصول له ذاتية يلزم ألا يكون له حد. ولما كانت الأجناس العالية ليست لها أجناس فوقها، لزم فيها ألا يكون لها حدود. ولما كانت الأشياء التي ليست لها أجناس أو التي ليست لها فصول ذاتية لم يمتنع أن يكون لها أعراض، صارت بسبب ذلك لا يمتنع أن يكون لها رسوم. فلذلك لم يمتنع في الأجناس العالية أن يكون لها رسوم، وكذلك في المتوسطة».[3]

وينفي المشّاؤون أن يكون الغرض من التحديد هو مجرد التمييز، وإنما الغرض منه بالقصد الأول هو بيان ماهية الشيء والإحاطة بجوهره، ثم يعرض له التمييز بعد ذلك. يقول ابن سينا: «ويجب أن

(1) رغم أن الكندي لم يتطرق إلى تعريف الحد في رسالته في حدود الأشياء ورسومها كما سيفعل من أتى بعده، فإنه من الواضح من خلال الحدود التي وضعها لهذه الأشياء أنه يتابع أرسطو.

(2) ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط3 (د. ت)، ج1، ص204-206.

(3) الفارابي، أبو نصر. **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**. تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط2، (د. ت)، ص79.

يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضًا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو.»[1]

وما يميز الحد عند الحكماء من الحد عند غيرهم من المحدثين والطبيعيين والجدليين، هو أن هؤلاء يريدون بالتحديد التمييز فقط، بخلاف أولئك الذين يطلبون به تحقق ماهية الشيء وجوهره. وفي هذا المعنى يقول ابن سينا: «والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز، وإن لحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته... ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بأنه قول دال على الماهية، ولم يقل قول وجيز مميز، كما هو من عادة المحدثين أن يقولوه. ولهذا ما ذم تحديد من أخذ في تحديد الشيء العنصر وحده فقط، كالطبيعيين في تحديدهم الغضب أنه غليان دم القلب أو الصورة فقط، والجدليين في تحديدهم الغضب بأنه شهوة الانتقام، لا لأنهما لم يميزا بل لأنهما لم يوفيا كمال الماهية».[2]

من هنا يؤكد هؤلاء أنهم لا يريدون بالتحديد التمييز الذي يمكن الحصول عليه من الجنس العالي والفصل السافل، كقولنا في حد الإنسان بأنه «جوهر ناطق مائت»،[3] لأن طالب التحديد للتمييز فقط «كطالب معرفة شيء لأجل شيء آخر».[4] بل إن الغرض من التحديد هو «أن ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة، فكما إن الصورة الموجودة هي ما هي

---

(1) ابن سينا، أبو علي. **الإشارات والتنبيهات**. مرجع سابق، ج1، ص206-207. وانظر أيضًا ص208. ويقول الفارابي: «إن كل موجود فإن ماهيته ليس هو إنما تحصل له متى كان هناك غيره بل تحصل له وإن لم يكن موجود آخر غيره. وإنما يُحتاج إلى تمييزه عن غيره متى وافق أن كان هناك غيره. فإذن تميزه عن غيره هو عارض يعرض له». انظر:

- الفارابي، أبو نصر. **كتاب الحروف**. تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط2، 1990، ص183.

(2) ابن سينا، أبو علي. **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**. نقحه وقدم له: ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط1، 1985، ص115.

(3) ابن سينا، أبو علي. **رسالة الحدود**. في: **المصطلح الفلسفي عند العرب**. تحقيق: عبد الأمير الأعسم، بيروت: التنوير للطباعة والنشر/ دمشق: كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2009، ص233.

(4) المرجع السابق، ص234.

بكمال أوصافها الذاتية، فكذلك الحد إنما يكون حدًا للشيء إذا تضمن جميع الأوصاف الذاتية بالقوة أو الفعل».[1]

وقد وضع المشّاؤون للحد الحقيقي، كما هو معلوم، جملة من الشروط، وميزوا بينه وبين الرسم؛ لأن الحدود الحقيقية -في نظرهم- «تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو متضمن فيه، إما بالفعل، وإما بالقوة.»[2] أما الرسم فهو «قول يعرف الشيء تعريفًا غير ذاتي ولكنه خاص أو قول مميز للشيء عما سواه لا بالذات»[3]

كما تحدث هؤلاء المشّاؤون عن جملة من الصعوبات التي تعترض سبيل الحاد لإيفاء الحد الحقيقي حقه، وهذه الصعوبات هي التي دفعت الأصوليين -بحسب الغزالي- إلى الاكتفاء بالقول الجامع المانع. يقول الغزلي: «فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا: الحد: هو القول الجامع المانع. ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال في حد الفرس: إنه الصهال. وفي الإنسان: إنه الضحاك. وفي الكلب: إنه النباح. وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود».[4]

2. مفهوم الحد عند الأصوليين[5] على طريقة المتقدمين والمتأخرين:

2.1. مفهوما «التقدم» و«التأخر»:

يميز ابن خلدون بين طريقتين من طرائق المتكلمين؛ أولاهما: طريقة المتقدمين، وتضم أبا الحسن الأشعري (توفي 324هـ)، وتلميذه ابن مجاهد الطائي، وأبا بكر الباقلاني (توفي 403هـ)، وإمام الحرمين أبا المعالي

(1) المرجع السابق، ص 233-234.
(2) المرجع السابق، ص233.
(3) المرجع السابق، ص239.
(4) الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم**. تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، 1961، ص282-283.
(5) الأصوليون، هنا، هم المتكلمون في أصول الفقه وأصول الدين.

الجويني (توفي 478هـ). وقد «جملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور الأدلة فيها جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التي تسير[1] بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك».[2]

وثانيهما: طريقة المتأخرين، وتبدأ مع أبي حامد الغزالي الذي يعد أول من كتب في الكلام على هذه الطريقة، وتبعه فيها جماعة من المتكلمين؛ منهم الإمام فخر الدين الرازي (توفي 606هـ). وهذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى في المصطلح وفي البراهين، كما إن أصحابها «أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم... ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما».[3]

ونستخلص من كلام ابن خلدون عن الطريقتين جملة أمور، أهمها:

أ- أن طريقة المتقدمين كانت حسنة، إلا أن أدلتها اتسمت في بعض الأحيان بالبساطة، ولم تكن برهانية مقنعة بالقدر الكافي، لأنهم لم يتأثروا بصناعة المنطق التي لم تكن حينها ظاهرة منتشرة، كما إن متكلمي هذه المرحلة لم يأخذوا بما ظهر منها لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقيدة الإسلام واختلاطها بها، مما يؤكد أنهم لم يكونوا يعتبرون المنطق مجرد آلة.

ب- أن أهم عامل كان وراء ظهور طريقة المتأخرين في علم الكلام، وتأسيس الغزالي لها، هو انتشار المنطق في الملة، وإقبال الناس على قراءته، ثم

---

(1) كذا، والصواب تسبر.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج3، ص975-976.

(3) المرجع السابق، ص976.

عملهم على تحييده والتفريق بينه وبين الفلسفة، ووصفه بأنه قانون ومعيار وآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ. وهذا أهم عمل قام به الغزالي.

ج- أن كل ما قلناه سابقًا يؤكد أن معيار التفريق بين الطريقتين ليس هو المعيار الزمني فحسب، وإنما هو معيار معرفي يتعلق بدخول المنطق إلى علم الكلام من عدمه. بل يمكن القول إن هذا المعيار هو المعيار الأهم، ولولا أن الذين ذكرهم في طريقة المتقدمين أسبق زمانًا من الذين ذكرهم في الطريقة الثانية لقلنا إنه المعيار الوحيد.

من هنا، نستعير هذين المفهومين من ابن خلدون ونعطيهما دلالة معرفية محضة، وهذا يعني أنه لا تعلق لهما بالزمان، والمعيار الوحيد للتمييز بين الطريقتين هو معيار التأثر بالمنطق الأرسطي في الحد أو عدمه؛ فقد يكون الأصولي متقدمًا زمانًا لكنه متأخر معرفيًا، أو يكون متأخرا زمانا لكنه متقدم زمانًا.

2.2. الحد عند الأصوليين على طريقة المتقدمين:

ذكر أحمد بن تيمية (توفي 728هـ) في كتابه الرد على المنطقيين أن المحققين من النظار المسلمين يرون أن فائدة الحد التمييز لا تصوير حقيقة المحدود. يقول ابن تيمية: «المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته «التمييز بين المحدود وغيره» كالاسم. ليس فائدته «تصوير المحدود وتعريف حقيقته»؛ وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليدًا لهم من الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا.»[1]

إن الحد عند الأصوليين المسلمين فائدته التمييز، لا تصوير ماهية الشيء وحقيقته. يقول أبو بكر الباقلاني في الباب الذي خصصه لتعريف الحد من كتابه التقريب: «إن قال قائل: ما حد الحد؟

(1) ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **الرد على المنطقيين**. تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 2005، ص56.

قيل له: «هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه». فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يضرب للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه.»[1]

ويقول ابن فورك معرفًا الحد: «حد الحد: هو القول المميِّز بين المحدود وبين ما ليس منه سبيل.»[2] أما أبو الوليد الباجي (توفي 474هـ) فيقول في تعريفه: «الحد: هو اللفظ الجامع المانع.

معنى الحد ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحد، ومشاركة غيره له في تناول الحد له.»[3]

وبالجملة، إن الحد عند ابن تيمية، وغيره من نظار المسلمين، لا يوصل إلى إدراك ماهية الشيء كما يدعي ذلك أرسطو وأتباعه، وإنما يوصل فقط إلى تمييز الشيء من غيره.

3.2. الحد عند الأصوليين على طريقة المتأخرين:

ذكرنا سابقًا أن التقدم والتأخر عندنا لا علاقة له بالزمان، وإنما هو معرفي صرف. من هذا المنطق، نستهل حديثنا عن الحد عند الأصوليين على طريقة المتأخرين بأحد المتقدمين زمانًا المتأخرين طريقة، وهو إمام الحرمين الجويني، الذي ربما يكون هو المتقدم الوحيد الذي خالف

---

(1) الباقلاني، أبو بكر. **التقريب والإرشاد «الصغير»**. تحقيق وتقديم: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998، ص199.

(2) ابن فورك، أبو بكر. **الحدود في الأصول**. مرجع سابق، ص78.

الباجي، أبو الوليد. **كتاب الحدود في الأصول**. تحقيق: نزيه حماد، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2001، ص23. وانظر أيضًا: 267

(3) الباجي، أبو الوليد. **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**. تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2001، ص10.

- الباجي، أبو الوليد. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**. تحقيق: عبد المجيد تركي، تونس: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2008، مج1، ص174.

اتجاه الأصوليين المتقدمين في الحد، «وأخرج حدوده على طريقة المنطق الأرسططاليسي.»[1]

عرّف الجويني الحد بقوله: «وأصح العبارات في بيان معنى الحد والحقيقة هو ههنا: اختصاص المحدود بوصف يخلص له. وقد قيل فيه: إنه الجامع المانع. وقيل هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى... وإنما اخترنا العبارة الأولى؛ لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات».[2]

وقد علقت فوقية حسين محمود -محققة الكتاب- على هذا التعريف بقولها: «وهنا تتضح أول سمة من سمات مذهبه في الحد أو مذهبه في الجدل؛ لأن من مقومات الجدل «الحدود» هذه السمة هي: «الواقعية» أو الارتباط بالواقع، لأنه في هذه العبارة التي اختارها يهتم ببيان أن الحد يرجع به إلى «عين المحدود» و«صفته الذاتية» وعين المحدود هي حقيقته أو عينه أي واقعه».[3]

فهل صحيح أن «عين المحدود» هذه تعني «واقعه»؟ أم أنها تعني جوهره؟

لقد استعمل النظار المسلمون لفظ العين بمعنيين؛ الأول بمعنى الشخص؛ حيث يجعله الخوارزمي الكاتب (توفي 380هـ) مرادفًا له في قوله: «الشخص عند أصحاب المنطق مثل زيد وعمرو وهذا الرجل وذاك الحمار والفرس وربما سموه العين».[4] وهو بهذا المعنى جزئي، له وجود في الخارج. وبهذا المعنى ورد في كثير من كتب الأصول.

(1) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984، ص103.

(2) الجويني، إمام الحرمين. **الكافية في الجدل**. تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1979، ص2.

(3) فوقية، حسين محمود. مقدمة تحقيق **الكافية**، مرجع سابق، ص32.

(4) الخوارزمي الكاتب، محمد بن يوسف. **مفاتيح العلوم**. دراسة وتصدير: عبد الأمير الأعسم، بيروت: دار المناهل، ط1، 2008، ص137.

والثاني هو «الجوهر»، وهو استعمال ينسبه الخوارزمي إلى ابن المقفع. يقول: «ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً وكذلك سمى عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء اطّرحها أهل الصناعة فتركت ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم».[1]

غير أن استعمال لفظة العين للدلالة على الجوهر يبدو أنها لم تطرح اطراحًا كليًا من قبل أهل صناعة المنطق كما زعم الخوارزمي، ولم يكن هذا الاستعمال خاصًا بابن المقفع، وإنما استعملها غيره وإن لم تبلغ من الشهرة ما بلغته لفظة الجوهر؛ حيث نجدها عند الكندي الذي استعملها في سياق تحديده للفلسفة قائلًا: «فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها ومائيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان».[2]

وقد علق عبد الهادي أبو ريدة على لفظه العين بقوله: «ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وماهيتها أو موضوعها».[3] وهذا الترجيح أكده عبد الأمير الأعسم بقوله: «ولا أراه يقصد غير هذا أولًا وبالذات».[4] ولا أراه إلا محقًا في ذلك. بل إن لفظة العين استمر استعمالها إلى حدود العصر الحديث، حيث نعثر عليها لدى حسين المرصفي -وإن كان من غير أهل الاختصاص- في وسيلته الأدبية. فهو يقول: «أعيان الكائنات وتسمى ذوات الكائنات وجواهرها ويقابلون العين بالحال والذات بالصفة والجوهر بالعرض ومعنى الحال والصفة والعرض واحد ومعنى العين والذات والجوهر واحد وهو الأمر الثابت الذي تتعاقب عليه الأحوال.»[5] كما إن رفيق العجم ذهب

(1) المرجع السابق، ص138.

(2) الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها**. في: **رسائل الكندي الفلسفية**. مرجع سابق، ص123.

(3) المرجع السابق، ص123، الهامش رقم 3.

(4) الأعسم، عبد الأمير. **المصطلح الفلسفي عند العرب**. مرجع سابق، ص198، الهامش رقم78.

(5) المرصفي، حسين. **الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية**. مصر: طبعة المدارس الملكية، ط1، 1292هـ، ص12.

إلى تفضيل استعمال لفظة «العين» للدلالة على الجواهر الأول لدى أرسطو وغيره من المشائين.[1]

إن لفظة العين عند الجويني لا تعني واقع المحدود، وإنما تعني جوهره، وما يرجح هذا ما يأتي:

- أن مصطلح العين كان يستعمل مقابلًا للجوهر كما ذكرنا.

- أن الجويني في كتابه البرهان يبدو متأثرًا بالحدود المنطقية المشائية التي الغرض منها الإشعار بحقيقة الشيء المحدود، ويدل على ذلك قوله معلقا على تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني للعلم: «ولست أرى ما قاله القاضي سديدًا، فإن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حده، وبه تميزه الذاتي عما عداه، وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات.»[2]

وهذا ما لاحظه عدد من الدارسين، وفي مقدمتهم علي سامي النشار الذي يقول: «ولكن ما لبث علم الأصول أن اتجه وجهة أخرى على يد إمام الحرمين، وقد كان المظنون أن إمام الحرمين سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية الأولى، إلا أنه تسنى لي بحث مخطوطة نادرة لكتاب البرهان فتبين لي أنه، وإن كان إمام الحرمين خالف المنطق الأرسطاليسي في نقاط كثيرة، إلا أنه تأثر به إلى حد كبير. بل قد نجد عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو

(1) العجم، رفيق. «شرح على المقولات والتعليق عليها»، في: **المنطق عند الفارابي**، مرجع سابق، ج3، ص154. ذكر وديع واصف مصطفى أن الإمام الشافعي يعبر عن مقولة الجوهر بلفظة عين، وذلك بعدما أشار إلى أن لفظة الجوهر لفظة فارسية أطلق عليها ابن المقفع لفظة «العين»؛ إذ يقول: «الجوهر من الناحية اللغوية هو «بأصله لفظ فارسي ويسميه عربيًا عبد الله بن المقفع «العين»، ويعبر عنه الإمام الشافعي بلفظة عين: «الأفضل أن نستعمل للجوهر الأول عربيا لفظ العين، أي ذات الشيء».» محيلًا القول الأول إلى كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي، والقول الثاني إلى الرسالة للشافعي، الأمر الذي يعني أن القول الأول للخوارزمي، وأن الثاني للشافعي، مع أن الرجل لم يعد لا إلى مفاتيح الخوارزمي ولا إلى رسالة الشافعي! وإنما أخذ هذا الكلام من رفيق العجم محقق المنطق عند الفارابي. وقد أخذ عنه حتى الهامشين وأرقام الصفحات، دون أن يحيل إليه. انظر:

- وديع واصف مصطفى. **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**. مرجع سابق، ص٢١٦.

(2) الجويني، إمام الحرمين. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط2، 1400هـ، ج1، ص119.

بأصول الفقه».[1] والأمر نفسه لاحظه أحمد بن عبد اللطيف الذي استخلص من حديث الجويني عن الحد في البرهان «ميله إلى رأي المنطقيين في الحد والغرض منه وتركيبه.»[2]

وجاء بعد الجويني عدد من الأصوليين الذين تبنوا الحد الأرسطي؛ منهم الغزالي الذي يعد إمام المتأخرين، والذي تبنى الحد الأرسطي في عدد من كتبه، منها كتابه الأصولي الهام المستصفى، فقد تحدث في المقدمة المنطقية التي افتتح بها هذا الكتاب عن الحد، وميز فيه بين الحد اللفظي الذي لا يطلب به السائل إلا شرح اللفظ، والحد الرسمي الذي الغاية منه التمييز، والحد الحقيقي الذي يهدف إلى «درك حقيقة الشيء».[3]

ثم ابن الحاجب (توفي 646هـ) الذي يتابع الغزالي والمشائين في رسمه للحد؛ حيث يميز فيه بين الحقيقي والرسمي واللفظي، والحد الحقيقي عنده هو الذي ينبئ عن ذاتيات الشيء المحدود. يقول ابن الحاجب: «والحد حقيقي، ورسمي، ولفظي. فالحقيقي: ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة. والرسمي: ما أنبأ عن الشيء بلازم له... واللفظي: ما أنبأ بلفظٍ أظهر مرادفٍ... وصورة الحد: الجنس الأقرب، ثم الفصل.»[4]

3. مفهوم الحد عند ابن حزم:

يلاحظ الناظر في كتب الأصول إدراك الأصوليين أهمية الحدود، ولذلك تجدهم يعنون عناية فائقة ببيان ألفاظهم قبل الخوض في الموضوع، وهذا ما يؤكده تخصيصهم رسائل خاصة بالحدود، كما تؤكده أقوالهم التي تنص على أهمية بيان هذه الحدود قبل الخوض في الموضوع والبداية بها،

---

(1) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**. مرجع سابق، ص89.

(2) أحمد بن عبد اللطيف. **منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، عرض ونقد**. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، 1993، ص105.

(3) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**. دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، مصر: دار الهدي النبوي/ الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2013، ج1، ص77-78.

(4) ابن الحاجب، جمال الدين. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل**. دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2006، ص208-209.

واعتبار استيفاء معاني الألفاظ المتداولة بين أهل النظر شرطًا ضروريًا لتحقيق النظر ودرء الخلاف. يقول الجويني: «اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيًا لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق؛ فتكون البداية إذا بذكرها أحق وأصوب».[1]

ولم يكن ابن حزم بدعًا من هؤلاء، فقد أولى، شأنه في ذلك شأن غيره من الأصوليين المتقدمين والمتأخرين، الحدود عناية خاصة، تتجلى في كونه خص حدود الألفاظ الدائرة بين المتكلمين في الأصول برسالة خاصة،[2] كما أنه افتتح الباب الذي خصصه للحديث عن الحد والرسم في التقريب بقوله: «هذا باب ينبغي ضبطه جدًا، فهو كالمفتاح لما يأتي بعد هذا إن شاء الله عز وجل».[3]

يقسم ابن حزم الموجود قسمين لا ثالث لهما: الخالق عز وجل، والخلق؛ الأول «واحد أول لم يزل»، والثاني «كثير». وهذا الخلق ينقسم بدوره قسمين: الجوهر والعرض؛ الأول يضم كل «شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره». والثاني يشتمل على كل ما «لا يقوم بنفسه ولابد من أن يحمله غيره».[4]

وهذان القسمان مفتقران إلى صفات أو معان تميز أشياءها بعضها من بعض، وتوجِد الفرق بين أسمائها. وهذه الصفات والمعاني إما تكون «دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه»، فتسمى حدًا، وإما «مميزة له مما سواه وهي غير دالة على طبيعة»، فتسمى رسمًا.[5]

و يتابع حديثه عن الحد والرسم قائلًا: «نقول: إن المحارجة في الأسماء لا معنى لها، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والنوك والجهل، وإنما غرضنا

---

(1) الجويني، إمام الحرمين. **الكافية في الجدل**. مرجع سابق، ص1.

(2) ألحقها إحسان عباس بكتاب التقريب لما رأى أن ابن حزم نفسه لم يعترض على هذا العمل حين عرضت عليه نسخة من التقريب ضمت هذه الرسالة. كما أنها نشرت في كتابه الإحكام.

(3) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق**. مرجع سابق، ص110.

(4) المرجع السابق، ص111.

(5) المرجع السابق، ص111.

منها الفرق بين المسميات، وما يقع به إفهام بعضنا بعضًا فقط. فقد أرسل الله تعالى رسلا بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد، فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط، ولابد لكل ما دون الخالق تعالى من أن يكون مرسومًا ومحدودًا ضرورة، لأنه لابد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه، عرضًا كان أو جوهرًا».[1]

ثم يستعرض بعد ذلك رأي «الأوائل» في الحد والرسم، ويورد تعريفهم للحد بأنه «قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميزة له من غيره». وتعريفهم للرسم بأنه «قول وجيز مميز للموضوع من غيره».[2] وقولهم إن «الحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم، لأن كل واحد منهما صفات ما هو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذًا من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حدًا ورسمًا، وإذا كان مأخوذًا من خواصه وأعراضه كان رسمًا لا حدًا».[3] ويرد عليهم قائلاً: «هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص. ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: عن كل حد رسم، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل... لكن الصواب أن نقول: إن كل مميِّز شيئًا عن شيء فهو إما أن يميزه بتمييز يؤخذ من فصول ومن أجناس، فيكون حدًا منبئًا عن طبيعة الشيء، مميزًا له مما سواه أو يميزه بتمييز يؤخذ من أعراض وخواص، فيكون مميزًا للشيء مما سواه فقط، غير منبئ عن طبيعته، فيكون التمييز رأسًا جامعًا، ينقسم إلى نوعين: إما حد وإما رسم».[4]

قد يقول قائل، بناء على ما سبق من كلام ابن حزم عن الحد والرسم، إن ابن حزم يتبنى الحد الأرسطي، ويأخذ بتمييز المشائين بين الحد والرسم.

(1) المرجع السابق، ص111-112.
(2) المرجع السابق، ص112.
(3) المرجع السابق، ص112.
(4) المرجع السابق، ص112-113.

فالحد عنده -كما هو عند المشّائين- دال على طبيعة الشيء وماهيته،[1] وهو يتكون من الجنس والفصل، بخلاف الرسم الذي الغرض منه هو تمييز المحدود من غيره لا غير.

غير أننا نرد على هذا القائل بطرح سؤالين؛ أولهما: إذا كان الحد يدل على طبيعة الشيء، فما الطبيعة عند ابن حزم؟ وثانيهما: إذا كان الجنس والفصل عند المشائين كليّيْن، فما الجنس والفصل عند ابن حزم؟ أو بعبارة أعم: ما الكلي عنده؟

يقول ابن حزم في حد الطبيعة: «ومعنى الطبيعة وحدّها: هو أن تقول: الطبيعة هي القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه. وإن أوجزت قلت: هي قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه.»[2]

إن الطبيعة عند ابن حزم ليست هي الجوهر بالمفهوم الأرسطي، وإنما هي تلك الصفات أو الكيفيات التي جعل الله عليها الجسم الموصوف، والتي لا تستحيل ولا تتبدل، «كطبيعة الإنسان بأن يكون له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة، وطبيعة الحمر والبغال، بأن ذلك غير ممكن منها.»[3] وهي بهذا ترادف عنده «الخليقة والسليقة، والنحيزة، والغريزة والسجية والشيمة، والجبلة»، التي كانت تستعمل في الجاهلية، والتي لم ينكرها الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمعها.[4]

ثم إذا كان الحد عند المشائين يدل على جوهر الشيء الكامن خلف أعراضه وكيفياته، فإن ابن حزم لا يرى «جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعًا للعلم أو المعرفة. وهو يعد الفصل بين الجوهر وكيفياته، ثمرة الإغراق في التجريد»،[5] بل يعده هذيانًا

(1) ومما يدل على ترادفهما قول ابن حزم: «إن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها». انظر كتابه: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مرجع سابق، ج1، ص40.
(2) المرجع السابق، ج1، ص58.
(3) المرجع السابق، ج5، ص117.
(4) المرجع السابق، ج5، ص115-116.
(5) الزعبي، أنور. **ظاهرية ابن حزم الأندلسي**. مرجع سابق، ص89.

وتخليطًا، لأنه بحسبه «لا سبيل إلى انفراد الجواهر عن الأعراض، ولا انفراد الأعراض عن الجواهر».[1]

ويؤكد ابن حزم ترادف الجوهر والجسم واستحالة الفصل بينهما. يقول: «وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرًا ليس جسمًا ولا عرضًا، وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل[2]... أما نحن فنقول إنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملًا لأعراضه، وأعراضًا محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد».[3]

وننتقل إلى الحديث عن الكلي عند ابن حزم، لكن قبل ذلك يجدر بنا التوقف عند الكلي عند أرسطو وأتباعه. إن الكلي عند أرسطو معنى ذهني معقول لا وجود له إلا في الذهن، ولا وجود له في عالم الأعيان، وممتنع الوقوع بالحس، كما إنه متعال على الزمان والمكان، وثابت ومطلق. يقول أرسطو مؤكدًا امتناع البرهان بطريق الحس: «وأيضًا لا سبيل إلى قبول العلم بالحس. وذلك أنه إن كان الحس لشيء هو مثل هذا وليس هو بهذا، لكن قد يلزم أن يكون الإحساس بهذا الشيء وأين والآن. وأما الكلي والذي هو في كل شيء، فليس يمكن أن يقع بالإحساس، إذ كان ليس هو لهذا، ولا هو الآن أيضًا؛ وإلا ما كان يكون كليًا. وذلك أنا إنما نقول إنه (أي الكلي) كل الأمر الذي هو دائم وفي كل موضع. فلما كانت البراهين من الأشياء الكلية، وكان لا سبيل إلى أن يقع الإحساس بهذه، فمن البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس.»[4]

---

(1) ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مرجع سابق، ج2، ص306.

(2) وهذا القول نسبه ابن حزم، في موضع آخر، صراحة إلى «أرسطاليس وأكثر الفلاسفة». انظر:
- ابن حزم الأندلسي. **الأصول والفروع**. دراسة وتحقيق: عبد الحق التركماني، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2001، ص85.

(3) ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مرجع سابق، ج5، ص196. وانظر أيضًا: **الأصول والفروع**. مرجع سابق، ص85.

(4) أرسطو، طاليس. **كتاب البرهان**. في: **منطق أرسطو**. مرجع سابق، ج2، ص417-418.

أما الكلي عند ابن حزم فهو اسمي[1] محسوس يختلف عن الكلي عند المشائين، فهو لا يدل إلا على أشخاصه الذين يندرجون تحته. وهذا ما يتضح من خلال كلامه على الجنس؛ إذ يعرفه بقوله: «لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها، ويجاب بذلك من سأل فقال: «ما هذا الشيء؟»».[2]

ثم إنه حين يعرف النوع والجنس يقول: «واعلم أنه ليس النوع والجنس شيئًا غير الأشخاص، وإنما هي أسماء تعمّ جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهّال الذين لا يعلمون».[3] ثم يقول في موضع آخر: «وكل ما نعت نوعًا فهو ناعت لأشخاص ذلك النوع، أي كل اسم سمي به نوعًا فإنه يسمى به كل شخص من أشخاص ذلك النوع، جوهرًا كان أو غير جوهر. إذ ليس الجنس شيئًا غير أنواعه، وليس الجنس وأنواعه شيئًا غير الأشخاص الواقعة تحتها».[4]

ويؤكد ابن حزم هذا المعنى في الفصل بقوله: «إن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوعَ أجسام وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد. لأن قولنا الإنسان الكلي يزيد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر وقولنا الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط فبطل بهذا التقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام».[5]

---

(1) الزعبي، أنور. **ظاهرية ابن حزم الأندلسي**. مرجع سابق، ص88.

(2) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق**. مرجع سابق، ص108.

(3) المرجع السابق، ص131.

(4) المرجع السابق، ص143. وانظر أيضًا: ص182.

(5) ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مرجع سابق، ص200. ويقول عن النوع: «سمى الأوائل النوع في بعض المواضع اسمًا آخر وهو «الصورة» وأرى هذا اتباعًا للغة يونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة، واقعًا على النوع المطلق، ولا معنى لأن نشتغل بهذا إذ لا فائدة فيه. وإنما نقصد بالنوع إلى أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط.» **التقريب لحد المنطق**، مرجع سابق، ص115.

ونعود إلى السؤال الذي يُجاب به عن الجنس عند ابن حزم، وهو «ما هذا الشيء؟»، ونقارنه بهذا السؤال عند فورفوريس الصوري، وغيره من أتباع أرسطو، وهو «ما هو الشيء؟»، لندرك الفرق الشاسع بين الجنس عند ابن حزم وعند غيره من المشّائين؛ إذ هو عند ابن حزم محسوس مشخص، وذلك بأن السؤال «ما هذا؟» سؤال عن الشخصي وعن المحسوس والجزئي، وليس سؤالًا عن المعقول والكلي الذهني، والجواب عنه يكون بالشخصي والجزئي، لا بالكلي. يقول نصير الدين الطوسي (توفي 672هـ) معرفًا الجزئي: «اللفظ إذا دل على معنى فإما أن يقتضي مفهومه امتناع الاشتراك فيه فيسمى جزئيًا، كزيد فإنه علم شخص، وكهذا الرجل فإنه بسبب الإشارة يمتنع أن يوجد فيه اشتراك الغير».[1]

ويميز الطوسي بين الكل والكلي، والجزء والجزئي، حيث يقول: «كل ما يحصل من اجتماع أشياء متكثرة يسمى من تلك الجهة كلا، وكل واحد من تلك الأشياء جزءًا. والفرق بين الكل والكلي من وجوه كثيرة، ولنورد ههنا بعضًا ظاهرًا منها وهو سبعة:

1- الأول أن الكل يكون من اجتماع الأجزاء، والكلي ليس بمجموع الجزئيات.

2- الثاني أن الكل لا يحمل بالمواطأة على الأجزاء بالاسم والحد، والكلي يحمل بالمواطأة على الجزئيات بالاسم والحد.

3- الثالث أن وجود الكل بلا وجود الجزء محال ويلزم منه عدم الكل، والكلي مع الجزئي ليس كذلك.

4- أن الكل يوجد في الخارج والكلي لا يوجد فيه، فإن الشخص الواحد لا يكون كليًا.

---

(1) الطوسي، نصير الدين. **أساس الاقتباس في المنطق**، ترجمة: منلا خسرو، تحقيق: حسن الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، (د. ت)، ج1، ص43. وفي المعنى نفسه يقول الآمدي معرفا الجزئي: «عبارة عن لفظ ما، مفهومه غير صالح لأن يشترك فيه كثيرون، كزيد وعمرو، وكذلك كل ما وقع في امتداد الإشارة إليه». انظر:

- الآمدي، سيف الدين. **كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**. في: **المصطلح الفلسفي**، مرجع سابق، ص318-319.

5- الخامس أن أجزاء الكل محصورة وجزئيات الكلي غير محصورة...».[1]

وهكذا يتضح أن إضافة ابن حزم اسم الإشارة هذا إلى الكلي يجعله مجرد «كلٍّ» لا «كليًا» بمعناه المشائي، لأن الإشارة لا تكون إلا إلى جزء محسوس حاضر،[2] ولهذا عد الكوفيون اسم الإشارة أعرف من اسم العلم.[3]

ونتحول الآن إلى حدود ابن حزم، ونكتفي -للتمثيل- بحده للعقل. لقد ذهب الفلاسفة المشّاؤون إلى أن العقل جوهر مجرد قائم بنفسه. يقول الكندي: «العقل: جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها». أما ابن حزم فقد رفض أن يكون العقل جوهرًا، بل هو عنده مجرد كيفية من الكيفيات، وعرض من الأعراض، لأنه يحتمل الأشد والأضعف، بخلاف الجوهر الذي لا يحتمل ذلك. يقول: «وأما العقل فلا خلاف بين أحد له حس سليم في أنه عرض محمول في النفس... والعقل عند جميعهم (أي عند من له أدنى فهم من الأوائل) هو تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل والتزام ما تحن به المغبَّة في دار البقاء وعالم الجزاء وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا... فصح أن العقل هو الإيمان وجميع الطاعات... فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية بلا شك وإنما غلط في هذا لأنه رأى لبعض الجهال المخلطين من الأوائل أن العقل جوهر وأن له فلكًا فعوّل على ذلك من لا علم له وهذا خطأ كما أوردنا.»[4]

---

(1) الطوسي، نصير الدين. **أساس الاقتباس في المنطق**. مرجع سابق، ص45. وانظر أيضًا:
- التوحيدي، أبو حيان. **المقابسات**. تحقيق وتقديم: محمد توفيق حسين، بيروت: دار الآداب، ط2، 1989، ص258-259.

(2) سيبويه، أبو بشر. **الكتاب**. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1988، ج4، ص228. 309 الأنباري، أبو البركات. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين**. تحقيق ودراسة: جودة مبروك محمد مبروك، مراجعة: رمضان عبد التواب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، (د. ت)، ص569.

(3) الكندي، يعقوب بن إسحاق. **رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها**. مرجع سابق، ص113.

(4) ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مرجع سابق، ج1، ص198-200. وانظر حده لـ «العقل» في: **تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول**. في: **رسائل ابن حزم الأندلسي**. مرجع سابق، مج2، ج4، ص412. وفي: **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق، ج1، ص50. وفي: **الأصول والفروع**. مرجع سابق، ص88.

وبالجملة، إن مفهوم الحد عند ابن حزم يختلف، من وجوه كثيرة، عن مفهوم الحد عند المشّائين؛ إذ فائدة الحد عنده -في المقام الأول- هي التمييز بين المحدود وغيره، فالتمييز -بعبارة ابن حزم- هو «الرأس الجامع» بينهما، وهو الغاية النهائية من كل تحديد ورسم. أما عند المشّائين فالتمييز مجرد أمر عارض. ولذلك، تجده يستعمل الرسم مرادفًا للحد في مواضع كثيرة، مثل قوله: «وكذلك رسم غيرنا أيضًا في حد الإنسان أنه حي ناطق ميت.»(1) وقد يكون هذا هو السبب الذي دفع روبير برونشفيك Robert Brunschvig إلى القول بأن ابن حزم كان في حديثه عن الحد والرسم متأثرًا بالرواقيين.(2)

(1) ابن حزم الأندلسي. **التقريب لحد المنطق**. مرجع سابق، ص123.

(2) **Robert Brunschvig:** Études D'islamologie, **avant- propos et bibliographie de l'auteur par: Abdel Majid Turki, paris: éditions g.-p. maisonneuve et larose, 1976, tome 1, p309.**

وقد علق ابن عقيل الظاهري على هذا القول، بعدما نقله عن إحسان عباس الذي نقله بدوره عن سالم يفوت، بقوله: «لا معنى لقفو دلائل التأثير في قول أستاذنا الدكتور إحسان عباس...؛ لأن الحد والرسم في كتب أرسطو، وتلك الكتب هي مادة اختصاره واختياره» انظر:

- ابن عقيل الظاهري، أبو عبد الرحمن. تقديمه لكتاب **التقريب** لابن حزم، نشرة: عبد الحق التركماني، مرجع سابق، ص101-102. وهذا الكلام ينبئ عن أن الظاهري لم يدرك ما أدركه برونشفيك من فرق بين حديث ابن حزم عن الحد والرسم وحديث أرسطو عنهما.



الكتاب: سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها

أسامة غاوجي

المؤلف : نوح فيلدمان

الناشر : الشبكة العربية للأبحاث والنشر

تاريخ النشر : 2014

عدد الصفحات : 190

نوح فيلدمان أستاذ القانون الدولي في كلية الحقوق بجامعة هارفرد، وهو يحمل الدكتوراه في الفكر الإسلامي من جامعة أكسفورد، يعدّ أحد أكثر الكتّاب الأمريكيين إثارة للجدل، فهو مثقف عمومي يشارك في النقاشات القانونية حول قضايا الدين والسياسة في المجالين العام، والخاص، ويُعنى في معظم دراساته وكتبه بدراسة الظاهرة الإسلامية، وقد عُرف الوجه الثقافي لفيلدمان في العالم العربي بعد ترجمة كتابه **ما بعد الجهاد: أمريكا والنضال من أجل ديمقراطية إسلامية** الذي صدر عن دار المريخ بترجمة عبد الرحمن الشيخ، وقد بدا فيلدمان في كتابه كأحد الداعين للولايات المتحدة لإعادة النظر في علاقتها بالحركات الإسلامية السياسية، مؤكّدًا أن الحركات الإسلامية هي الرافع الحقيقي للديمقراطية في العالم الإسلامي، وأن من غير الممكن تأسيس ديمقراطية في العالم العربي بتجاهل التراث القانوني الإسلامي والروح الإسلامية الصاعدة لدى الشعوب، هذا الخطاب

الذي يذكرنا بخطاب جون اسبوزيتو، والذي يرى البعض أن فيلدمان هو امتداد له. اسبوزيتو الذي تعرض لهجوم عنيف بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر والذي رأى فيها البعض تأكيدًا لأطروحات الإتجاه الثقافوي الذي يصوّر الإسلام كدين للعنف والإرهاب. وقد ارتكز خطاب اسبوزيتو على تنوع معاني الديمقراطية وأحقّية كل ثقافة بإنشاء مفهومها الخاص عن الديمقراطية وبالتالي إمكانية تكوين ديمقراطية إسلامية خصوصًا وأن مفاهيم الشورى والإجماع والاجتهاد تشكّل أساسًا ثقافيًا لتوافق أصيل بين الإسلام والديمقراطية والتعددية، وهو ما جعل خطاب اسبوزيتو ناقمًا على احتكار الغرب لمفهوم الديمقراطية الذي اقترن في صورته الغربية بمجموعة من القيم كالليبرالية والعلمانية والرأسمالية والسوق المفتوح، حتى أصبحت هذه القيم حزمة واحدة لا تقبل التجزئة فإما أن تكون الديمقراطية على صورتها الغربية أو لا تكون.

يمثّل خطاب فيلدمان خطابًا مناهضًا للأطروحة الثقافوية خصوصًا لدى كلّ من برنارد لويس وصامويل هنتغتون، التي ترى أن التخلف في العالم الإسلامي مردّه إلى تشوه بنيوي وثقافي أصيل وترى بأن الإسلام دين مطبوع على العنف والاستبداد والشهوانية، وترى بأن الصراع مع العالم الإسلامي (ذي الحدود الدموية كما يصفه هنتغتون) صراعٌ لا يمكن أن يتوقف وأن فترات السلم والاستقرار ما هي إلا استثناء مؤقت، وإذ يرى فيلدمان بأن على الولايات المتحدة أن تتحالف مع الإسلاميين الديمقراطيين منتقدًا دعمها للأنظمة الاستبدادية السلطوية في العالم العربي معتبرًا أن هذا خيانة لمبادئ الولايات المتحدة الأمريكية، فإنّه يجرّ على نفسه هجومًا عنيفًا من سدنة الأطروحة الثقافوية السائدة في الولايات المتحدة كما في هجوم المفكر الأمريكي الصهيوني ليون ويسلتير، والكاتب والمستشرق صهيوني النزعة مارتن كرامر التلميذ الإيديولوجي لبرنارد لويس، حيث يرى كرامر أن الإسلاميين «المتطرفين» هم من يحوزون على إعجاب الرأي

العام الإسلامي بهم، وأن عدم تنديد من يصفهم بــ«الإسلاميين المعتدلين» بعمليات «العنف والإرهاب» التي يمارسها «المتشددون» يعني اتفاقهم الضمني معها.

أما الوجه الآخر الذي عُرف به نوح فيلدمان في العالم العربي فهو فيلدمان اليهودي،المستشرق الجديد الذي يتقن العربية منذ أن بلغ الخامسة عشرة من عمره، والقادم مع الغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق، ففيلدمان عمل مستشارًا لحاكم العراق بول بريمر وهو من صاغ الدستور الأفغاني المعمول به حاليًا، وهو من صاغ مسوّدة الدستور العراقي الانتقالي الذي تمّ الاستفتاء عليها وإقرارها، وهو ما دعا إدوارد سعيد للقول بأن إناطة مهمة كتابة الدستور العراقي لشاب تنقصه الخبرة (فيلدمان من مواليد 1970) هي إهانة لآلاف القانونيين العرب.

هذان الوجهان/ الأوجه: الثقافة والإمبريالية، المعرفة والإيديولوجيا، الاستشراق والهيمنة، هي أوجه ضرورية لفهم أطروحة فيلدمان حول «سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها»، وإذا كانت هذه الأطروحة وهذا الكتاب تؤول، بعد تحليل تاريخي ودستوري معمّق لانهيار الدولة العثمانية وصعود الدولة القومية العربية، إلى خلاصة أن الإسلاميين الديمقراطيين هم المستقبل الذي ستختاره الشعوب المسلمة إذا ما أتيحت لهم الفرصة للانتخاب الحر، فإن السؤال الذي يبقى عالقًا: ألا تخفي هذه الدعوة إلى التفاهم مع الإسلاميين وإتاحة الفرصة لهم لممارسة السلطة، شرطًا مبطّنًا باستجابتهم وحفاظهم على المصالح الأمريكية المتمثلة في النفط وأمن دولة «إسرائيل»؟ أليس علينا أن نقرأ ما قاله فيلدمان في كتابه ما بعد الجهاد بأنه «ومع مرور الوقت ستجعل الديمقراطية في العالم العربي السلام مع إسرائيل أكثر ديمومة»، أليس علينا أن نقرأه كموجّه لسياسات المحافظين الجدد لإعادة بناء سياسة الاستقرار على قواعد من الديمقراطية الموالية للغرب؟ وهل يمكن للديمقراطية أن تأتي قسرًا على ظهر الدبابة الأمريكية الغازية؟

الإطار العام:
تاريخ الحياة الدستورية الإسلامية ومستقبلها

صدر كتاب **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها** بترجمته العربية للطاهر بوساحية في مطلع العام، عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بعدما صدر بطبعته الإنجليزية في عام 2008، بمقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة، وصدرت نُسخته العربية مشفوعة بمقدّمة ثانية كُتبت في عام 2012، تتضمن محاولة للتأكيد على استمرار فعالية النموذج الذي يطرحه الكتاب لتفسير تحولات الربيع العربي، فالكاتب يؤسس لأطروحة مفادها أن مستقبل الإسلام السياسي يتجه نحو تركيبة من الديمقراطية الدستورية يُعبّر عنها الإسلاميون بـ«الشريعة» والتي يراها فيلدمان دعوة لإعادة سيادة القانون. ويستمدّ فيلدمان ملامح أطروحته من صعود الإسلاميين المفاجئ من خلال العملية الديمقراطية في الجزائر 1991 ومن خلال كتابات الإسلاميين البارزين كالغنوشي والقرضاوي، ومن ثم صعود الإسلاميين في تركيا ولاحقًا في أفغانستان والعراق. الكاتب يرى في أحداث الربيع العربي استمرارًا يؤكد أطروحته، أما ما يظهر من صعود للسلفيات الجهادية والنزعات الراديكالية فإنّ فيلدمان يراه مؤقتًا ومقترنًا بفشل المسار الديمقراطي وظهور بيئات من العنف والقمع المفرط.

ترتكز الدراسة التي نحن بصددها على فهم التاريخ الدستوري الإسلامي، حيث يرى فيلدمان في مقدّمة الكتاب أن البنية الدستورية الإسلامية قامت على الحكم بالشرع وفق تفسير الفقهاء، الذين كانوا هم المعبّر عن الشريعة والمفسرين للنصوص الإلهية، والبنية الدستورية الإسلامية تقوم على هذا التوازن بين سلطة الحاكم التنفيذية وسلطة الفقهاء التشريعية والرقابية، فشرعية الحاكم تُستمدّ من إقامته للشرع. كان سقوط الدولة العثمانية مرتبطًا في رأي فيلدمان بعهد «التنظيمات» والإصلاحات العثمانية التي موضعت العلماء كجزء من النظام القانوني للدولة وليس كسلطة مستقلة

عنها، وقننت الشريعة في مواد مكتوبة قصرت دور العلماء على تطبيقها وحوّلتهم إلى موظفين صغار في جهاز الدولة، الأمر الذي مهد لإزاحة طبقة العلماء وبروز عصر الاستبداد المطلق.

لم يكن نموذج الدولة الوطنية، أو دولة ما بعد الاستقلال أفضل حالًا، ولا أقلّ استبدادًا، بل غابت العدالة، وأُعيقت النهضة الوليدة مرارًا، الأمر الذي يفسر بروز الدعوات الإسلامية لإعادة تطبيق الشريعة، ويرى فيلدمان في الشريعة مفردة تعبّر عن ثلاثة مدلولات: الأول، هو حكم القانون وسيادته، والثاني، هو استعادة مجد الدولة الإسلامية القديمة باعتبار الشريعة جوهرها الأصيل، والثالث، هو المطالبة بالعدالة بأركانها الثلاثة: الاجتماعي والسياسي والقانوني، وإذًا فلا يمكن فهم المطالبة بالشريعة باعتبارها أمرًا تاريخيًا وحنينًا ماضويًا، وهذا النقد الأوّل للمنهج الاستشراقي السائد في التعامل مع الظاهرة القانونية الإسلامية، إنما الشريعة هي الأصل والجوهر للبنية الدستورية الإسلامية، وهي مخزون حيّ لا بد من التفكير فيه لإعادة بناء المستقبل، والتمييز المصطنع بين التراثي والمستقبل، هو تمييز خلقته الحداثة والاستعمار، وساهم هذا التمييز المصطنع في رأي فيلدمان في عقبة رئيسية في وجه إضفاء الطابع الديمقراطي على الشريعة ألا وهي التوتّر بين القانون الوضعي والشرعي، وهو توتّر لم يكن يشكّل قيمة مركزية في التراث القانوني الإسلامي. أما النقد الثاني الذي يوجهه فيلدمان للمقولات الاستشراقية الكلاسيكية فهو تأكيده على أن الدولة الإسلامية التاريخية كانت دولة قانونية، تتأسس على دستور عرفي يتطوّر على الدوام، ولم تكن دولة أوتوقراطية تسيّرها الأهواء والمصالح الفردية كما يُصوّرها العقل الاستشراقي عمومًا وكما تظهر في كتابات مونتسكيو أو ماكس فيبر على وجه الخصوص، بل إنّ مقارنة بين علاقة السلطة بالقانون في الدولة الإسلامية التاريخية بسابقتها الرومانية يُظهر بوضوح أن قانون «جوستنيان» الكبير الذي كان ينص على أن «الأمير ليس ملزمًا بالقانون» ليس له رديف أو

مقابل في الحياة القانونية الإسلامية، فالحاكم يستمدّ شرعيته من التزامه بالشرع/ القانون.

صعود الدولة الإسلامية

في الفصل الأوّل من الكتاب المعنون **بـ أين كان مكمن الصواب؟** يحاول فيلدمان أن يرسم صورة عامة للحياة الدستورية الإسلامية من خلال رسم العلاقة بين القانون والسلطة من جهة، وبين ممثلي القانون، أي العلماء، وممثلي السلطة، أي الحكام، من جهة أخرى.

وحيث إن الشريعة في دلالتها العميقة هي «بنية جامعة مانعة تقوم بالضبط بتنظيم العلاقات الاجتماعية وتسهّل العدالة الاقتصادية» فإن صعود الدعوات الإسلامية لإعادة بناء الدولة الإسلامية ليست مستغربة، بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية وفشل الدولة القومية العربية والاشتراكية الحديثة، بل وتحوّل الدولة العربية إلى دولة سلطوية واستبدادية وظالمة. إن الاقتران بين الشريعة والعدالة في المخيال الإسلامي العام، اقترانٌ وثيق، فالشريعة كانت جوهر الحياة الإسلامية، وهي مرتبطة في الوعي الإسلامي بكونها العنصر الجوهري الذي صنع مجد الدولة الإسلامية القديمة.

إذا كانت الحياة الدستورية الإسلامية قد اعتمدت على التوازن بين العلماء والحكام، فإن السؤال المركزي الذي يدور حوله الفصل الأوّل هو: من أين يستمدّ العلماء سلطتهم؟ وإذا كانت الصورة الاستشراقية المعتادة تصوّر الشريعة كدستور معطّل يتحكم به الحكام كيفما شاؤوا فإنّ التأمّل العميق في طبيعة البنية القانونية للدولة الإسلامية يكشف عن طبائع هذه القوة الناعمة التي كانت بيد العلماء والتي مكنتهم من الحدّ من سلطة الحاكم وتقييدها بسلطة الشرع الذي كان تفسيره منوطًا بهم، هذه «السلطة المستمدة من الحقائق السياسية للخلاقة في العالم الإسلامي الوسيط».

والجواب يكمن في ثلاثة عناصر رئيسة يندرج أسفلها مجموعة من العناصر الفرعية التي منحت للعلماء هذه السلطة:

1- إن نخبة العلماء كانت مستقلة عن الدولة، ولم تكن تمتلك طموحًا دنيويًا لتكون منافسة للدولة، وقد أمّنت مؤسسة الوقف استقلالًا ماليًا للعلماء، وحيث إن الحاكم كان مجبرًا على اختيار القضاة من طبقة العلماء، فإن حقّه في عزل القضاة لم يكن يمكنّه من انتهاك الشريعة، فهذه النخبة التي حددت نفسها بنفسها، كانت عبر سيرورتها الخاصة قد طوّرت مذاهب فقهية مستقرة قابلة للتنبّؤ والاستقرار، الأمر الذي شكّل المهاد الرئيسي للنظام القانوني والاقتصادي للدولة الإسلامية.

2- حدّت سلطة العلماء من قدرة الدولة على التغول في الملكية الخاصة، التي تمتلك موقعًا مركزيًا في النظام القانوني الإسلامي، الأمر الذي جعل الدولة تضطرّ إلى فرض الضرائب على المواطنين، وإن كانت هذه الإجراءات الإدارية في يد الحاكم فإنها كانت تحظى بالضرورة بموافقة العلماء، وقبولهم بالتنظيمات الإدارية التي يسنّها الحاكم كان مشروطًا ببقائها داخل الإطار الذي تسمح به الشريعة، وقد ساهم النظام الضريبي في تعزيز موقع مواطني الدولة وإجبار الحكام على الاستجابة لانشغالات الناس ومطالبهم.

3- الطبيعة غير المؤكدة للخلافة، والشك بشأن تولي الخليفة لمنصبه سمح بموقع مميز لسلطة العلماء، فرغم سيادة النظام الوراثي في الدولة الإسلامية، فإنّ هذا النظام كان يحيطه الشك، فالبنية القانونية الإسلامية كانت تشترط في الخليفة حصوله على مبايعة ورضا أهل الحل والعقد (العلماء)، وكانت تُتيح لهم بالقوّة (دون سلطة فعلية) إمكانية عزل الحاكم الذي يخالف شروط العدالة وينتهك الشريعة. وإذا كان نظام الوراثة في انتقال السلطة قد استقر في الدول الإسلامية المتعاقبة بعد فترة الخلافة الراشدة فإنه كان يتم بتسوية ضمنية مع العلماء الذين كانوا

يشترطون الحفاظ على مكانتهم كسلطة مستقلة مراقبة للسلطة التنفيذية، ويشترطون استجابة الحاكم لواجبات الخلافة المتمثلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد كانت الشريعة تمثّل مصدر شرعية الحاكم ومصدر شعبيته وولاء الناس له، وهو ما يظهر في حالات الجهاد، وموقف ابن تيمية في الدعوة إلى الجهاد ضدّ المغول (رغم إعلانهم الاسمي للإسلام) أحد المواقف التي تبيّن حاجة السلطة الدائمة للعلماء لتأييد مواقفها ودعمها بين الناس.

وفي هذا الإطار يقرأ فيلدمان نشأة فقه الأحكام السلطانية مع الماوردي، ثم مع الغزالي، لا باعتباره فقه ضرورة، إنما هو فقه نشأ في لحظة تحوّل تاريخي في الدولة الإسلامية تمثّل في استملاك البويهيين للسلطة التنفيذية وبقاء الخلافة اسمًا دون مسمّى، ويقرأ فيلدمان نظرية الماوردي باعتبارها إصرارًا طموحًا على الحفاظ على سلطة العلماء، ولو كان ذلك على حساب التخلي عن السلطة التنفيذية للخليفة. ويرى فيلدمان أن «الأساس الفكري الذي أقامه الماوردي حافظ على التوازن بين السلطات في الدستور الإسلامي الكلاسيكي على مدى سبعمائة سنة أخرى».

الأفول: اختلال التوازن الدستوري

في الفصل الثاني «الأفول والسقوط» يُناقش فيلدمان تحوّلين رئيسين في البنية الدستورية الإسلامية، حدثا في الحقبة الأخيرة من حياة الإمبرطورية العثمانية فيما عُرف بعصر «التنظيمات». وإذا كانت النخبة الثقافية العثمانية التي درس بعض رجالها في أوروبا، قد رأوا أن سبب تفوق أوروبا وتسارع وتيرة تقدّمها يعود إلى إدارة داخلية متفوقة وفاعلة، فإن الضعف الخارجي للسلطنة العثمانية وتفكك أطرافها وزيادة ديونها الخارجية قد دفع بهذه النخبة للدعوة إلى إصلاحات قانونية وإدارية ودستورية داخل الدولة العثمانية، شملت إصلاحات عسكرية وتغييرات في آلية فرض الضرائب وشملت إصلاحات قانونية، هي ما يهمنا في هذا السياق.

يُقسّم فيلدمان هذه الإصلاحات إلى إصلاحات قانونية، تتمثل في تقنين الشريعة في قواعد مكتوبة، وإلى إصلاحات دستورية تتمثل في إنشاء هيئات مؤسسية وإدماجها في النظام الدستوري القائم، ويرى فيلدمان أن هذه التحوّلات قد أزاحت طبقة «العلماء» دون أن تفسح المجال لبروز طبقة أخرى تمتلك سلطة مكافئة ومراقبة للسلطة التنفيذية.

ما بين عامي 1869 - 1876 ظهرت «المجلّة»، التي قامت بتقنين الشريعة وفق قواعد قانونية أشبه ما تكون بالقوانين الأوروبية، وإذا كان القاضي في السابق يحوز على موقع حيوي في المنظومة القانونية باعتباره وسيطًا فاعلًا بين مجموعة واسعة من القواعد الفقهية وخصوصية الحالة التي يقضي لها، فإنّ تحوّل الشريعة إلى مجموعة من القواعد الدقيقة، تجعل القاضي أشبه ما يكون بقناة وأداة ضرورية للسلطة التشريعية لتطبيق قواعدها، ورغم أن المجلة في المرحلة الأولى لم تُطرح كمدوّنة قانونية إلزامية وشاملة، بل كمجموعة من القواعد المرشدة للقاضي، فإن التطوّر اللاحق باستبدال القضاة العلماء بطبقة من الموظفين القانونيين المدرّبين كان إزاحة لطبقة العلماء عن الحياة القانونية.

أما التحوّل الثاني فقد بلغ ذروته مع صدور دستور 1876، والذي استبدل بـ«المجلس الأعلى للتنظيمات القضائية» هيئتين تشريعيتين منتخبتين: مجلس النواب والشيوخ، واقتصر دور العلماء على القضايا الشرعية التي تتعلق بالمحاكم الشرعية، وإذا كان هذا التحوّل نحو الملكية الدستورية يهدف إلى إحلال طبقة تشريعية جديدة محلّ طبقة العلماء، فإنّ قرار السلطان عبد الحميد عام 1878 بتعليق عمل الهيئة التشريعية سمح بظهور سلطة تنفيذية لا رادع لها، فإزاحة طبقة العلماء وتحوّل الشريعة إلى جزء من النظام الدستوري بعد أن كانت مانحة الشرعية للنظام العام بأسره، ومنع ظهور أي طبقة مكافئة لها، خلق فراغًا تشريعيًا ورقابيًا سمح بظهور سلطة مستبدة ومتعسفة. ولن يكون من المبالغة -والنص لفيلدمان- القول إن قدوم الدستور المكتوب في العالم المسلم كان علامة على بداية نهاية الدولة الإسلامية.

يمكن أن نُجمل التحوّلات التي جرت في أواخر الحقبة العثمانية بالتالي:

1- تحوّلت الشريعة من مصدر متعالٍ وإلهي للشرع يفسره العلماء حصرًا، إلى مجموعة من القواعد تحددها الدولة وتطبّقها، وتقلصت سلطة الشريعة إلى حدود قانون الأسرة.

2- تحوّل العلماء من كونهم طبقة مستقلة مهمتها حماية الشرع إلى موظفين لدى الدولة.

3- ونتيجة السببين السابقين لم يعد العلماء ضروريين لإضفاء الشرعية على الحكم القائم.

ويرى فيلدمان أن هذه السيرورة تكررت في مصر إبان حكم محمد علي، وفي جنوب آسيا إبان سلطة الراجا البريطاني، وإذ يرى فيلدمان أن الاستعمار عزز إمكانية بروز الأنظمة السلطوية، فإنّه لم يكن المتسبب في ذلك، «فأفول طبقة العلماء لم يترك وراءه قوة مؤسساتية قادرة على أن تكون بديلًا... ولم يعد ثمة حاجز لنمو سلطة تنفيذية لا تخضع للرقابة».

صعود الإسلاميين، توافق الشريعة والديمقراطية:

في الفصل الثالث من الكتاب **نهوض الدولة الإسلامية الجديدة** يُناقش الكتاب صعود الإيديولوجيا الإسلامية الحديثة، وموقعها من السؤال الدستوري وتوازن السلطات، ويقع سؤال موقع طبقة «العلماء» في جوهر النقاش، فالإيديولوجيا الإسلامية قامت بالدعوة إلى الشريعة بما هي عدالة، وهي المفردة التي تتضمنها أسماء عدة أحزاب سياسية إسلامية، إلا أن طبيعة الإيديولوجيا الداعية إلى إسلام نقي وصاف، وإلى مساواة مطلقة كانت تتعارض بنيويًا مع وجود طبقة فريدة ومتميّزة عن المجتمع، هي طبقة العلماء، وقد كان لتحوّل الإسلام إلى مشروع سياسي واجتماعي على يد الإيديولوجيا الإسلامية أثره كذلك على غياب طبقة العلماء عن مشروع الإسلام السياسي، فالعلوم الشرعية لا توفّر الأرضية الكافية لبناء هذا المشروع

السياسي والاجتماعي، وهنا برز الإسلام في كتابات الإسلاميين باعتباره مجموعة من المُثل والقيم العليا التي يسمّيها سيد قطب «روح الإسلام»، في محاولة للالتفاف على منظومة التقليد الشرعي والقطع مع التراث الفقهي للعودة إلى النص الأصلي «القرآن والحديث»، وكانت النتيجة أن غدت الدعوة إلى الشريعة: شريعة بلا علماء.

إذًا فقد «قبل الإسلاميون التوافق بين الإسلام والديمقراطية من خلال الدعوة إلى دستور يعترف بحاكمية الله ويضع الشريعة مصدرًا للقانون» و«النتيجة هي تغيّر جوهري في البنية الفكرية التي يقوم عليها الشرع الإسلامي وهي إضفاء الطابع الديمقراطي على الشريعة»، وقد بدا في برامج الإسلام السياسي أن الهيئة التشريعية البرلمانية ستحل محلّ طبقة العلماء الآخذة في الأفول والتي سينحصر دورها في عملية «المراجعة القضائية الإسلامية» وفي قضايا محدودة ومخصوصة. وهنا يتساءل فيلدمان عن إمكانية تحقق هذا المشروع ونتائجه البعيدة، فهل التخلي عن الموقع المركزي للعلماء هو تطوّر صحي في النظرية الدستورية الإسلامية؟ أم إنه ينبئ بانهيار كارثي؟ وهل يمكن فصل الروح (الشريعة) عن جسمها (العلماء)، وهو السؤال الذي يتركه فيلدمان مفتوحًا؟

يخصص فيلدمان صفحات عدة لمناقشة الخيار الإيراني الذي انقلب فيه الدور التاريخي للعلماء، فبعدما كانوا كفة موازية للسلطة التنفيذية تحوّلوا إلى رأس السلطة، وهو ما أدى إلى بروز سلطة تنفيذية بيد العلماء بلا رادع لم تنجُ من التعسف في استعمال السلطة، وهو ما تكرر -في رأي فيلدمان- في نموذج طالبان.

ويكرر فيلدمان دعوته في خاتمة الكتاب إلى التحالف مع الديمقراطية الإسلامية الصاعدة مؤكدًا أن وقوف الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية في صفّ الأنظمة الاستبدادية، كما حدث في الجزائر، وفي فلسطين لاحقًا، يرسل رسالة مفادها أن الدول الغربية لا تحترم سيادة القانون ولا تبحث سوى عن مصالحها في المنطقة الإسلامية والعربية.

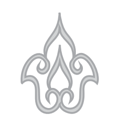
الكتاب:
مـذكـرات قــارئ

المؤلف	: محمد حامد الأحمري
الناشر	: دار الخلود
تاريخ النشر	: 2014
عدد الصفحات	: 480

يختلف كتاب مذكرات قارئ للمفكر العربي محمد حامد الأحمري عن الكتب التي درجنا على قراءتها، ليس فقط لأنه كتاب عن الكتب، فأمثال هذه الكتب كثيرة، على الأقل في الكتابات الغربية، وليس لأنه يحتفي بالقراءة، التي تبدو هنا أشبه بمغامرة، لا تقودنا فقط إلى خارج مضارب القبيلة، بل كثيرًا ما تقطع علينا طرق العودة، إذ الأمر هنا، إذا استعملنا لغة إمانويل ليفيناس، أقرب إلى النبي إبراهيم الذي خرج لكي لا يعود، منه إلى عوليس الذي انتهت به مغامرته دائمًا في مدينته إيتاكا، فلا يمكننا أن نزعم أننا الشخص نفسه بعد أن نقرأ لفولتير أو ديدرو أو نيتشه أو فرويد وآخرين، سواء تأثرنا بذلك أم لا، اقتنعنا بما قرأناه لهم أم لم نقتنع، ففعل القراءة يسري في اللاوعي أيضًا، وتشكلنا الأفكار التي نرفضها وتطبع شخصيتنا أكثر مما نعتقد. لكن ما يجعل الكتاب الذي بين أيدينا مختلفًا هو تناقضاته، ونحن نعرف منذ بورخيس على الأقل بأن غنى الكتاب في تناقضاته، لربما لأنه يكسر تلك الخطية المعهودة للكتابة النسقية، ومعها

ذلك التمحور المرضي حول الحقيقة الواحدة، لقد جمع كتاب مذكرات قارئ بين دفتيه أسماء ومدارس وأفكارًا قلما تجتمع في كتاب، ولربما يسمح فن المذكرات بذلك حتى أكثر مما يسمح به أي فن آخر، فالسارد هنا يصغي أكثر مما يتحدث، يمنح صوته للآخرين، فعل ضيافة بامتياز. لكن قد يشعرنا الأمر في البداية ببعض الغرابة وسنتساءل لا غرو عما يفعله سيد قطب بالقرب من نيشته أو كيركغارد إلى جانب ابن القيم، ولكننا سنقبل على الكتاب أكثر، متى أدركنا أن الأمر يتعلق هنا بسفر، والسفر يفتح أعيننا على عوالم متعددة ومتناقضة، بل وعبره نتوقف عن النظر إلى أنفسنا النظرة نفسها التي تعودنا عليها، ولربما يعلمنا أيضًا التحلي بالتواضع واحترام كل الأصوات أيًا كان مصدرها، وهذه من دروس هذا الكتاب، التي قد لا نحتاج فقط لتجاوز الأربعين حتى نتعلمها، بل لتجاوز أنفسنا. ومع ذلك فإن الكاتب يحذرنا أيضًا من القراءة التي تفصلنا عن الواقع، أي من تلك القراءة المستقيلة، التي تتحول إلى ترف وزينة أكثر مما تطلب الانخراط في أسئلة راهنها، ولربما نقول الشيء نفسه عن الكتابة، ألم يكتب هاينريش هاينه بأن «الفعل هو طفل الكلمة، وكلمات غوته الجميلة لا أطفال لها». لكن الكتاب يسوق سببًا آخر قد يشككنا قليلًا في جدوى القراءة، مستشهدا بنيتشه، ومن يعرف كتابات نيتشه، يعرف أن فيها الكثير من المبالغات والشطط، ولربما يدخل تحذيره لنا من إدمان القراءة في هذا الباب، فما غاب عن الفيلسوف الألماني هو أن الخلل لا يكمن في فعل القراءة ذاته، بل في طريقة قراءتنا، إذ من تعود أن يتعامل مع الكتب بعقل تقبلي، وهو أمر يتعلق بطريقة التربية التي تلقيناها والثقافة التي شكلت وعينا، لن يتعلم منها غير ما فيها في أحسن الحالات، أما من يقبل عليها بوعي نقدي وروح قلقة، فلن يكتفي بذلك، وقد ينتهي به المطاف إلى أن يضربها بعرض الحائط، وليس الأمر مجرد «رد فعل» كما يقول نيتشه، لأن المعرفة تراكم ونقد، بل ولا يمكننا أن نفهم مشروع نيتشه نفسه في نهاية المطاف إلا كردة فعل على هذا «العقل الصغير» الذي اسمه

الأخلاق المسيحية. وفي هذا السياق، أعتقد أنه لا يجب أن نأخذ على محمل الجد حديث المؤلف عن أضرار القراءة، لأنها ظاهريًا تبدو كأضرار وقد يكون لها تأثير على الشخص وعلاقاته بمحيطه، لكن فعل القراءة كفعل النبوة، يؤسس لحياة جديدة ولرؤية مغايرة، أو على الأقل لكتاب مثل هذا الكتاب الذي بين أيدينا والذي يقول لنا أشياء كثيرة عن الحياة والأفكار في لغة مؤثرة، وقد يبث فينا أيضًا بين الحين والآخر بعض القلق أو يشعرنا ببعض الحزن، وهو يذكرنا بكتب وأسماء مازال صداها يتردد في الأعماق وإن تناسخت الأيام والسنون.



الكتاب:
مبادئ فلسفة التعايش

المؤلف : عبدالعزيز بومسهولي

الناشر : إفريقيا الشرق

تاريخ النشر : 2013

عدد الصفحات : 250

يؤكد الباحث المغربي عبد العزيز بومسهولي من أول صفحة في كتابه بأن «الغير» شرط إمكان التعايش. يتضمن هذا التأكيد نزع القداسة عن مفهوم الهوية كما درجنا على استعماله وفهمه وعن تلك التصورات التي تختزل هوية الإنسان في جنسه أو لغته أو دينه، وما ينتج عن ذلك من تمجيد للذات وتاريخها وإقصاء للآخر ودوره الحضاري. وكما كتب بومسهولي: «ويشهد التاريخ القديم والحديث عن الحالات الكثيرة التي تمت فيها إدانة الآخر حتى قبل الالتقاء به، والاقتراب من إنسانيته». ينتقد بومسهولي في كتابه تحويل الدين إلى سلطة إكراهية واختزاله في أخلاق الأمر والنهي، مؤكدًا بأن تلك سياسة كل سلطة تطلب السيطرة الشمولية على مواطنيها وإجهاض الحق في الاختلاف. ولهذا يعتقد بأن «المنظور المدني للأخلاق أوسع وأشمل». وهو يعني بذلك خصوصًا تحرير الأخلاق من أي سلطة خارجية، إذ لا تحقق لها إلا في ظل الحرية أو كما كتب سبينوزا في كتاب الأخلاق: «إن الناس الأحرار هم وحدهم الأكثر اعترافًا بعضهم

ببعض». ومن يضحي بالحرية باسم الوفاء لأصل متخيل، أي من يطابق بين الماضي والتاريخ، فإنه يؤسس لسلطة شمولية وليس لمجتمع مدني، ويعمق من اغتراب الإنسان عن حاضره بل وعن إرادته الخاصة ويربطه بقضايا وهمية. ونزع الطابع المدني عن المجتمع يفقده تسامحه وانفتاحه ومعهما قدرته على التطور، والتاريخ يؤكد بأن الدول الدينية أرغمت شعوبها على الدخول في حروب دموية كما كان الحال عليه في أوروبا، كما إنها فرقت بين أبناء الشعب الواحد، واضطهدت الأقليات الدينية الأخرى، وهو ما نراه اليوم رأي العين في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي مثلًا، رغم أن الإسلام يقوم على مبدأ «لا إكراه في الدين»، وتأويل هذه الجملة، كما كتب بومسهولي: «عند فخر الدين الرازي هو أن الله لم يقم مسألة الإيمان على «الإجبار» ولا «القسر» بل إنه أرساها على احتمال «التمكن» و«الاختيار» ». إن الآية الكريمة لا تؤكد فقط تسامح الإسلام مع الحقائق الأخرى ولكن هي دليل على إيمان الإسلام بحرية الإنسان، فالإنسان هو الذي يختار دينه، ولا يحق لأي كان أن يفرضه عليه. وحين نؤمن بحرية الإنسان، كل إنسان، يصبح التسامح واقعًا، لأن حرية الإنسان تتضمن حقه في الاختلاف وحقه في اختيار حقيقته ودينه. «فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر». إن الدين كما كتب لوك في «رسالة في التسامح» يجب أن يقوم على الإيمان لا على الإكراه، وتحقيق ذلك لا يتم برأيه إلا عبر الفصل بين الكنيسة والدولة. ومعنى هذا الفصل بلغة الكاتب «انتشال مفهوم الدين من مجال الوصاية»، أي تحريره من تلك السلطة التي تريده سيفًا مسلطًا على الرقاب، لا «رحمة للعالمين».



الكتاب:
الموت الجميل للإلحاد المعاصر
La belle mort de l'atheisme moderne

المؤلف : فيلب نيمو

الناشر : puf

تاريخ النشر : 2012

عدد الصفحات : 156

يدافع الفيلسوف الفرنسي فيليب نيمو في كتابه **الموت الجميل للإلحاد المعاصر** عن المسيحية كدين حقيقي، ويرى أنه رغم كل الأبحاث التي تعرضت للمسيحية بالنقد والنقض وعمدت إلى محاربتها، فإن المسيحية تعود اليوم بقوة، وذلك على الرغم أيضًا من السياسة العلمانية التي أرادت أن تفصل المجتمع الفرنسي عن المسيحية. إنه يرى بأن الإلحاد المعاصر قد مات موتته الجميلة. نفرّق في اللغة الفرنسية بين الموت الجميل والموت الخير. فإذا كان الموت الخير يمتلك حمولة دينية، إذ يموت صاحبه وهو مستعد للقاء ربه، فإن الموت الجميل يشير إلى أمر آخر، إنه موت لم يسبقه مرض أو ألم، موت عبر الشيخوخة، كما لو أن فيليب نيمو يريد أن يقول لنا بأن الإلحاد الذي يمكن اعتباره عقيدة الحداثة، قد شاخ ومات. ويرى أنه مات لأنه لم يتمكن من الوفاء بوعوده للبشر، ولم يجعلهم أكثر سعادة. وهو يؤكد بأن المسيحية هي حق، ولا يريد أن ينفي وجود الحقيقة خارجها، لكنه مع ذلك يؤكد بأنها الديانة الوحيدة التي تكشف أكثر من غيرها عن الحقيقة التي تهم الإنسان. ومع ذلك

ألا يصح لنا أن نتساءل لماذا اختارت مجتمعات بأكملها الهروب من المسيحية إلى الإلحاد؟ ثم أليس من المشروع أيضًا أن نؤكد بأن مسيحية ما بعد الإلحاد تختلف جذريًا عن سابقاتها وأنها تعلمت كثيرًا من الضربات التي تعرضت لها في الحداثة؟ إنها في صيغتها الحالية ابنة الحداثة وتراثها المتعدد والعقلاني أكثر منها ابنة الإنجيل. لا يجيب فيليب نيمو عن هذه الأسئلة، لأنه لم يطرحها أصلًا، لكنه يفكك بشكل لا يدعو إلى الشك السرديات المختلفة للإلحاد في الحداثة، ومنها تلك التي كانت تبحث عن مطلق فلسفي، والتي تأسست على الابتعاد عن الله، فلسفات أعلنت امتلاكها للمطلق والحقيقة وقدمت أجوبة أساسها العقل فقط. وكان أغلب رموزها من رواد المثالية الألمانية وعلى رأسهم هيغل وفيشته وشيلينغ، وجاء بعدهم نيشته وهيدغر والتيار الوجودي والفينومينولوجي، فكل هذه التيارات أرادت التأسيس «لحكمة يكون أساسها الوحيد الوعي الإنساني الحر». كما يتحدث نيمو عن البحث عن المطلق الفني، ويرى بأن رفض فكرة الإله ارتبط أيضًا بالنظرة المطلقة إلى الفن، وتلك الدعوات التي طالبت بتحريره من الدين والفلسفة كما هو الحال عند الفرنسي ثيوفيل غوتييه. إن الشكل الوحيد المفارق هو الجميل، ولقد عرف هذا الدين الاستيتيقي (الجمالي) انتشارًا كبيرًا واستعمله بعضهم كما يقول نيمو ضد المسيحية، وفي هذا السياق يذكر إعلاء النازية من شأن الاستيتيقا (علم الجمال)، واعتبارها الشاغل الأول للعرق الآري. كما يشير نيمو إلى تيار آخر، يسميه بالمقدس الوثني، وهو يعني بذلك كل تلك الأديان والمعتقدات غير الأوروبية التي جذبت اهتمام الإنسان الأوروبي، في نوع من السياحة الدينية وساهمت في ميلاد الأنثروبولوجيا والدراسة النسقية للثقافات الآسيوية والإفريقية. لكن أهم تيار إلحادي هو ذلك الذي حاول تعويض فكرة الخلاص المسيحية بفكرة أخرى، وهو يعلن رغبته في تحقيق الجنة على الأرض، وخصوصًا الماركسية، والتي اعتبرت المسيحية نوعًا من الأفيون الذي يعمي الناس عن مواجهة الواقع والدفاع عن حقوقهم، والتي دعت إلى استئصال المسيحية من المجتمع. ولكن أيضًا الحركة الماسونية في فرنسا التي استولت على قطاع التعليم في هذا البلد وفرضت عقيدة

علمانية لا علاقة لها بالعلمانية المحايدة التي تسود في بلدان ديمقراطية أخرى، واستعملت المدرسة العمومية كوسيلة في حربها على الدين. لكن فيليب نيمو يرى أن التيارات الإلحادية تعيش تراجعًا كبيرًا في المرحلة الآنية، ويقرأ ذلك في تراجع التيار العلموي والفلسفي مثلًا عن أهدافه الشمولية، فلم يعد ينظر إلى العلم اليوم كتفسير نهائي للعالم. فكلما تحقق اكتشاف علمي جديد، انبثقت عنه أسئلة جديدة، فلم يعد العلم يهدف إلى صياغة نظريات مطلقة، بل أضحى وكما عبّر عن ذلك كارل بوبر، لا يصل إلى الحقيقة إلا عبر تخليه عن اليقين، وكذلك الشأن مع الفلسفة التي تحررت من النسق والحقيقة والمطلق، ومع الفن الذي دخل في حوار مع أشكال التفكير والحياة الأخرى، كما إن البشرية نفضت عنها النزعات التوتاليتارية التي هدفت إلى تقويض المسيحية، والتي قادت البشرية في النهاية إلى الخراب.



الكتـاب: في ظلال سيـنـاء

Im Schatten des Sinai

المؤلف : بيتر سلو ترادايك

الناشر : زوركامب

تاريخ النشر : 2013

عدد الصفحات : 63

ينطلق سلوترادايك من أطروحة يان آسمان التي ترى أن «التوحيد المغلق» يقوم على القطيعة والإقصاء والتبشير، وتلك هي خصائص ما يسميه سلوترادايك بالعضوية الكلية. فعبر ما يسميه بخطاطة سيناء، يتم إعلاء شعب لأول مرة إلى مؤسسة كلية تحظر على أتباعها الاختلاط بالآخرين وتفرض عليهم انتماء مطلقًا إلى مشروع أخلاقي طقوسي سام، وتعاقب بلا هوادة من يخون الميثاق. وتأخذ العقوبات، وإن تعلق الأمر بأخطاء صغيرة، طبيعة فوبوكراتية. إن الخوف هنا مؤسس للاجتماع، بل هو جوهر الإيمان الديني. لقد قامت الحداثة، وعبر تقديسها للشخص وفرديته ضد منطق العضوية الكلية، إذ أضحت العضوية في المجتمعات المعاصرة اختيارية ومتعددة، وأضحى أمرًا لا يستدعي العقاب أن يغادر الفرد قوميته أو كنيسته، هذا ما يقوله الفيلسوف الألماني، لكنه لا يحدد ما الذي يعنيه بالضبط بالحداثة، أتلك التي أنتجت الاستعمار ومن ثم أجهزت، باسم المهمة التحضيرية، على كل قدسية وفردية وتعدد؟ أم تلك التي خاضت حروبًا في

الشرق الأوسط باسم الدفاع عن حرية الشعوب وباسم حرية تؤسس هي الأخرى لعضوية كلية ومطلقة؟! ونشعر مع سلوتردايك أن العقل الغربي لا يستطيع أن ينظر لما هو أبعد من صحنه كما يقول المثل الألماني، لأنه لا يعتبر أصلًا كل ما يحدث خارج حدوده السياسية أمرًا يستحق الانتباه، إلا إذا كان في ذلك تأكيد لتفوقه وتفوق حضارته. إن العضوية الكلية تتعارض لا غرو مع الفكرة الديمقراطية، لكن أن يطلقها سلوتردايك على الثقافات الدينية التوحيدية دون غيرها، هو أمر فيه كثير من التعميم والعماء الإيديولوجي، بل هو يسقط في المنطق المغلق للعضوية ذاتها دون أن يدرك ذلك، لأن العضوية الكلية لا تختزل في دين، بل إنها بنت كل تلك الثقافات التي تؤمن بتفوقها وتحضّرها وبدونية الثقافات الأخرى، إنها تعيد إنتاج نفسها وفق منطق السوق المتعدد والحر ظاهريًا، ولكن المحكوم دائمًا بمنطق الشبيه أو الأخواتية كما يسمي دريدا ذلك. يرى سلوتردايك أن العضوية الكلية تحولت إلى مشكلة من مشاكل الحداثة، وهو يتساءل في آخر كتابه إن كان بإمكان المسلم أن يكون مسلمًا ومواطنًا في دولة أوروبية في آن واحد دون أن ينافق؟ وتفضح هذه الجملة الوجه الإيديولوجي القبيح لعقل غربي لا يريد أن يرى سوى نفسه، فهي من جهة تتناسى أن الديمقراطية اعتراف بتعدد الرؤى وتعدد أساليب الحياة، وأن المواطن الديمقراطي هو في لغة أودو ماركفارد مواطن في عوالم مختلفة، وهو من جهة ثانية يطالب المسلم بالعضوية الكلية التي يدعي أنه يفكر ضدها، أي أن يتخلى عن إسلامه متى أراد أن يصبح مواطنًا في دولة أوروبية، ومن جهة ثالثة، لا يتساءل البتة عما هو الإسلام؟ لا يعرفه، لا يريد أن يعرفه، وهو الفيلسوف، يستقي إسلامه من سفسطة وسائل الإعلام ويختزله في مجتمع الهجرة المهمش والمنسي من دولة الحداثة التي يدافع عنها. وهو من جهة رابعة، وهذا ما يقوله سؤاله أيضًا، يرفض الإمكانية مسبقًا، في انسجام مع أحكامه المسبقة. وهو من جهة خامسة يستعمل مفردة النفاق، التي هي أصلًا جزء من اللغة الإقصائية للعضوية الكلية.



الكتاب: ابن الجنرال رحلة إسرائيلي في فلسطين

المؤلف : ميكو بيليد

المترجم : محمد محمود الحرثاني

الناشر : الدار العربية ناشرون

التاريخ : 2014

عدد الصفحات : 303

يمثل الكتاب يقظة ضمير شاب يهودي نشأ في بيئة صهيونية مقاتلة وعدوانية ضد العرب، ومتطرفة في ولائها للكيان اليهودي، والده الجنرال بيليد من قرناء إسحق رابين ومن قادة حرب 1967، يبدأ الموقف المؤثر في الانقلاب الفعال في العائلة بهدية يهديها الجيش الصهيوني لأم المؤلف، والهدية بيت لعائلة فلسطينية أجبرها الجيش الصهيوني على الخروج منه وأهداه البيت كما هو بأثاثه ومظاهر حياة أهله لأمه ووالده لأنها زوجة لقائد كبير قاتل العرب وهجّرهم من ديارهم، أطلت تلك الأم على البيت الذي أهدي لها ولأسرتها، ولكن في لحظة إنسانية يستيقظ ضميرها، وتشعر بالمأساة فهي تتسلم بيتًا لامرأة عربية هي ربة بيت وأسرة مثلها، وربما كانت صاحبة البيت الفلسطينية أمام البيت أو قريبًا منه، وأخرجت لتعيش على صخرة أمامه وليكون العراء مصيرهم! فتأبى المرأة قبول الهدية وتتراجع إلى بيتها، وتعيش كالآخرين، حتى بنوا بيتًا لهم من كدّهم وليس عبر سرقة بيت أسرة عربية كما يفعل الجنرالات والعصابات الصهيونية

بالعرب، وتبدأ الأسرة في الإحساس بالجريمة المضاعفة، وكان والده وبقية الأسرة من أصحاب الميول اليسارية، الذين لا يعتقدون بخرافات صهيون، بل إن الوالد سيهتم بمعرفة العرب، فبعد تقاعده انصرف لدراسة الأدب العربي وحصل على الدكتوراه في أدب نجيب محفوظ، وزاره عدة مرات، وأصبح من دعاة السلام لا حبًا في العرب كما زعم الصهاينة؛ ولكن لأجل مصلحة قومه وتنبها لخطر التطرف الصهيوني وما ينتجه من حرب مستمرة، أو خطر قيام دولة موحدة سيغلب عليها العرب لذا كانت الأسرة من أنصار حل الدولتين.

سار الابن على نهج والده، فتدرب في القوات الخاصة ثم تركها ليعمل مدرب كاراتيه في أمريكا؛ هربًا من مهنة قتل الفلسطينيين، ولكنه يحن إلى نهج والده، وتنضج عنده فكرة السلام في فلسطين فيلتقي ويحاور فلسطينيين في أمريكا سعيًا لتأمين قومه عبر السلام وتخفيف الإرهاب الصهيوني على الفلسطينيين، فينقل حواراته وصلاته إلى الفلسطينيين ويزروهم في بيوتهم، ويعترف بالحقيقة المرة التي مفادها أن اليهودي لا يرى الفلسطيني إنسانًا ولا يسميه فلسطينيًا، رغم أن والده قد ولد فلسطينيًا في بلد اسمها فلسطين، قرر قومه المتطرفون القضاء على أهلها واقعًا واسمًا وتاريخًا ومستقبلًا، وقد حذر هو ووالده من أن نهاية التطرف ستكون انشقاقًا في الجيش الإسرائيلي، ومع أن الكتاب سبق أن كُتب قبل الحرب الأخيرة فإنه قد أورد فيه إشارات مهمة وهي أن مظالم الصهاينة وتطرفهم لا يضر غيرهم بل يمزقهم هم، ويمزق جيشهم، وسوف يولّد من التضخيم اليهودي من اليهود من يكون له ضمير ويواجه نفسه وقومه بجرائمهم. وقد أصبحت هذه الظاهرة حقيقة للعيان بعد الحرب الأخيرة.

أسّس العالم لدولة شديدة التسليح تعيش به وربما له، ويرى أن تسليح الغرب لإسرائيل يضرها فتبالغ في إنكار حقوق الفلسطينيين وهذا يزيد من مقاومتهم، ويفسد الشخصية الإسرائيلية أكثر، ويزيد من عدوانيتها واحتقارها للإنسان. ولعل من مظاهر الفساد النفسي والخلقي هذا الفصل بالغ المفارقة والعنف بين العرب والصهاينة، إذ يعيش الصهاينة في بلاد العرب ولا يعرفون عنهم شيئًا أو لا يكادون،

يقول: «أدركت أني ما صادقت عربيًا واحدًا طوال حياتي بل لم يكن من معارفي عربي، لقد كان هناك «نحن» وكان هناك «العرب» كما لو كان كل منا يعيش في كوكب آخر». وهكذا ينشأ الشباب اليهود على كراهية العرب والخوف منهم، وعندما زار المؤلف قرية عربية، بعد تغير آرائه، أوضح رغم جرأته على كسر بعض الحواجز أنه يضيق بكل ما هو عربي بدءًا باللوحات المكتوبة بالعربية على الطرقات والمحلات، أو كما يقول «لقد رآها تصرخ به»! وفي خطواته الأولى للتعرف على العرب تتضح آثار الثقافة التي نشأ عليها من عزلة وكراهية حتى لمن يتصل بالعرب أو يتحدث معهم فضلًا عن أن يصادقهم. ثم أدرك الكاتب كم استطاع اليهود صناعة كراهية للعرب في العالم؛ فمثلًا ما كان يتوقعه من أمريكا المعتدلة، لم يكن اعتدالًا بل كراهية للعرب أيضًا فيها، حتى لقد كان اعتداله يثير سخرية الأمريكان لما أصيبوا به من عداوة وكراهية للعرب، وهذا كان قبل أحداث سبتمبر.

يستحق هذا الكتاب الاهتمام بسبب التجربة الشخصية لمؤلفه في صناعة جو من السلام والمصالحة والاعتراف، وحتى وإن لم يكن بعمق وتأثير كتابات المؤرخين الجدد لتاريخ الصهيونية مثل بني موريس و إيلان بابيه وآفي شلايم، إلا أنه يمتدح دورهم ويحاول أن يكون من صنّاع التفاهم والسلام. وفي قسم كبير من الكتاب، يسرد الكاتب محاولاته وقصص نجاحه مع فلسطينيين آخرين قرروا العمل المشترك في سبيل السلام، وتبدو مهمتهم شبه مستحيلة ولكنهم جربوا ونجحوا في بعض الأعمال كترويج بعضهم لعمل الآخر، وبعض المشروعات المشتركة الصغيرة.

يعوّل المؤلف على بعث للضمير والأخلاق لدى الإنسان في كل مكان ليخفف من الجريمة والمأساة المستمرة للشعب الفلسطيني، ويرى في راحتهم راحة وسعادة لقومه، فهو يخفف عن الآخرين ليسعد قومه، ولكن نداء العقل والضمير لا يجد من القتلة الذين هانت عليهم الجريمة أي أذن صاغية. كتبت الشاعرة والكاتبة الأمريكية الشهيرة أليس ووكر مقدمة الكتاب، وأثرت النص ببعض المواقف الإنسانية، وكتب المترجم مقدمة في السياق الحزين نفسه.



الكتاب: أسلوب نيتشه ونتائجه

Das entfesselte Wort: Nietzsches Stil und seine Folgen

المؤلف : هاينس شلافر

الناشر : هانزر

تاريخ النشر : 2014

عدد الصفحات : 224

قد نلخّص كتاب الناقد الأدبي الألماني المعروف هاينس شلافر عن نيتشه في كلمتين : «الكلمة» و«العدد». الأولى رمز للبطولة والتمرد واجتراح الحقيقة، والثانية رمز للعالم الديمقراطي بتعدده و«انحطاطه» و«رداءته». الأولى رمز للأيديولوجيا والثانية للاقتصاد. سقط جدار برلين، فسقطت معه الكلمة وانسحبت بعيدًا لتترك المكان للاقتصاد والأعداد. وحين تسقط الكلمة يقول شلايفر، يسقط معها دور المثقفين لأنهم في الأغلب الأعم غير قادرين على الحساب. سنة 1989 ستمثل في رأيه النصر النهائي للعدد على الكلمة، في الشرق كما في الغرب، لكن ما يزعج في كتاب شلايفر هو ربطه بين العدد من جهة والاقتصاد والديمقراطية من جهة ثانية. فروح الديمقراطية لا يختزل في الأعداد وفي العملية الانتخابية وعملية حساب الأصوات، ولكن لربما لم تعد الديمقراطية شيئًا آخر في ظل الهجوم الرأسمالي الكوني غير هذا الحساب الرديء للأصوات، لم تعد أكثر من تبرير للهيمنة الرأسمالية كما يقول

فيلسوف مثل آلان باديو. يوضح الكتاب طبيعة العلاقة بين النازية ونيتشه، تلك العلاقة التي ظهرت بوضوح في المعجم النازي، ففي الوقت الذي يحتقر فيه نيتشه منطق الإحصائيات، يسخر هتلر من الحساب الديمقراطي معتبرًا بأن الكلمة يجب أن تكون للإرادة وليس للعدد. لم يحلل الكاتب طبيعة العلاقة التي تقوم بين الإرادة والكلمة، ولكن قد لا يكون هناك كبير اختلاف بينهما في الفلسفة النيتشوية، التي أرادت للكلمة أن تتحول إلى إرادة، أو إلى صانعة للتاريخ، أو كما يقول نيتشه: «منتوج الفيلسوف هو حياته»، لكنه يفسر طبيعة الصراع بين الكلمة والديمقراطية، والتي تتلخص في انتصار الديمقراطية للعدد، أي للجمع وليس للمفرد، فأعداء الديمقراطية ما برحوا يرددون بأن «الديمقراطية تحرر الكلمة وعبر ذلك تقلل من معناها» أو تفتحها على أكثر من معنى. لكن ألا تتحول الكلمة إلى سلعة داخل الديمقراطية في شكلها الرأسمالي؟ هذا ما يسكت عنه الكاتب أيضًا. إنه يربط الكلمة باللاهوت، الذي كلّم الإنسان. وقد فقدت الكلمة الكثير من قوتها حين انفسخت عرى هذه العلاقة، ولربما كان نيتشه في أمر واحد على الأقل مجددًا للميتافيزيقا وهو يعيد نفخ الحياة في الكلمة، وهو يعوض الإله المسيحي بالإرادة البشرية. لكن الخطاطة ظلت هي هي: الكلمة. يكتب شلايفر: «إله الإنجيل كاتب وخطيب، وإله العلوم الحديثة رياضي». إن نيتشه سيؤسس لعصر الكلمة المنفلتة من عقالها، الكلمة التي أرادت لنفسها أن تتحول إلى لحم ودم، إلى إرادة تاريخية وسيحتاج العالم لحربين، قبل أن ينتهي عصرها. ولا عجب أن يصف الشاعر غوتفريد بن أسلوب نيتشه بالمونولجي والمونوماني، بالأسلوب التراجيدي، أسلوب الأزمة. «ثم جاء نيتشه وبدأت اللغة» يكتب غوتفريد بن، لكنها لغة طلبت الهيمنة لا التواصل والحقيقة لا المعرفة، لغة خاصة، لغة لم يسمعها أحد من قبل، ولغة تؤسس للكارثة. ولقد تحقق لنيتشه ما كان يريده وهو يتحدث عن نفسه كفيلسوف ينتمي

إلى المستقبل، فتأثيره كان حاسمًا في ميادين عديدة، الأدب والفلسفة والسياسية، بل يقول شلايفر بأنه أثر على أشكال الحياة في العقود اللاحقة وذكر أن كبار الكتّاب سيحاولون تقليد أسلوب نيتشه كما فعل توماس مان في «ملاحظات رجل غير مسيس» أو شبينغلر في «سقوط الغرب» أو ألفريد روزنبرغ في «أسطورة القرن العشرين» ولن يتوقف سحر نيتشه إلا حين تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها، وبعد أن يتهمه النقد الثقافي بالمسؤولية عن الفكر الفاشي ويربط بين موسوليني وهيتلر وأسلوب نيتشه وراديكاليته.

الكتاب: ولدت غدًا

المؤلف : إشراف مراد الخطيب

الناشر : دار سليكي أخوين

تاريخ النشر : 2014

عدد الصفحات : 160

يضم هذا الكتاب مقالات وأبحاثًا ومقابلات باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية تتناول فكر الخطيبي وتأثيره على الدراسات الثقافية، لكنها تسلط الضوء على دور هذا الفكر في التمرد على العقلية المحافظة التي تسجن الجسد والروح وهو يؤسس لـ «معرفة يتيمة» خارج فكر الهوية والأصل ويسخر من النزعات القومية البدائية، الغربية منها والشرقية، «ذاكرة مستقبلية» كما كتب محرر الكتاب. وهي ذاكرة تتأسس ضد فكر «الوحدة» و«منطق الشبيه»، ذاكرة ما برحت تتوالد في أكثر من لغة، إنها ذاكرة متعددة، قادمة، تعطل مبدأ المركز، مبدأ التمحور حول حقيقة محددة ولغة موحدة. إنها ضيافة تصغي إلى الآخر كآخر ولا تطلب ربطه بنظام الأنا، سيرورة ترجمة متواصلة أو هي بحث عنيد عن «هوية قادمة». إن الاستقلال فكرـ آخر، يجب أن نفهمه كنقد مزدوج. في كتابه «المغرب المتعدد»، والذي صدر عام 1981، يناقش الخطيبي موقف فرانز فانون، الذي سيحكم الخطاب ما بعد الكولونيالي، فانون يقول لنا:

«اللعبة الأوروبية انتهت. علينا أن نجد شيئًا آخر». لكن الخطيبي يتساءل بحق: «عن أي لعبة يتحدث؟» و«أليست أوروبا جزءًا من هويتنا؟» إن الأمر يتعلق بأسئلة ما برحنا نكبتها في الأعماق، حفاظًا على وهم الهوية أو أسطورة أصل، وهي أسئلة لا يمكننا أن نطرحها إلا في سياق ثقافة تحررت من أخلاق الغل والوعي الشقي، أي لا يمكننا طرحها إلا خارج الأيديولوجيا وضدها، في وفائنا لزمن العالم ومسؤوليتنا تجاهه. إنها أسئلة مؤلمة تخدش نرجسية ثقافة تعودت أن تكون الأصل وغيرها الأطراف، واستمرأت حقائقها البالية وتمحورت وما زالت حول المونوأسطورة. سيقول الخطيبي: لا، «أوروبا تسكن بداخلنا، في أعماق كينونتنا كاختلاف أو اختلافات»، وهو يدعونا إلى الدخول في حوار مع الوعي النقدي والمتمرد داخل الثقافة الغربية وتحويله إلى نوع من النقد المزدوج، ويعني بذلك نقد السردية الغربية ونزعات الهيمنة بداخلها من جهة، والتراث اللاهوتي للثقافة الإسلامية من جهة أخرى، بعيدًا عن كل نوستالجيا قاتلة. إنه فكر قطيعة، وهي قطيعة بالأساس مع سلطة، أو مع فكر يتحول إلى سلطة ويتحقق كهيمنة، ويؤسس للغل. علينا أن نتعلم من الأحياء لا من الأموات، وأن نعترف باختلافاتنا داخل العالم العربي، ونحذر من الفكرة الثيوقراطية التي نعبر عنها بثرثرة أيديولوجية من قبيل «الأمة» و«الوحدة»، فهي فكرة تتأسس وتؤسس للعنف وتجبُّ الاختلاف والتعدد. هذا «الكلف المرضي بالأصل»، هذه «الهوية التي يراد لها أن تكون خالدة»، هذا ما يؤسس «لأخلاق الطاعة»، يقول عبد الكبير الخطيبي.



الكتاب: وقف المرأة في عالم الإسلام

المؤلف : محمد الأرناؤوط

الناشر : دار جداول

تاريخ النشر : 2014

عدد الصفحات : 160

انتشرت وتنتشر في أوروبا رؤى وقراءات للمرأة المسلمة ووضعيتها، تتلون في غالب الأحيان بالأيديولوجيا وتنحو إلى التسرع وتستند إلى أحكام مسبقة بدل أن تعمد إلى تفكيك الفرضيات التي تنطلق منها في قراءتها للآخر. وساهم في خلق هذه الأجواء غير النقدية والمتخمة بالحقد شخصيات لها حضور إعلامي قوي، وعلى رأسها اللاجئة الصومالية أيان حرزي علي وفي ألمانيا الكاتبة التركية الأصل نيكلا كيليك وكتاب وصحافيون آخرون، في حين تغيب كليًا عن المشهد الإعلامي الألماني مثلًا، شخصيات تتبنى مقاربة نقدية لقضية الإسلام، إلا في ما ندر وفي حيز ضيق أو هامشي فقط. إن الفكرة الأساسية التي تتمحور حولها طروحات هذه الشخصيات التي ذكرناها سابقًا، تتلخص في كلمات البرلمانية الهولندية والصومالية أيان حرزي علي التي تدعي «باستحالة الجمع بين الإسلام والديمقراطية»، وأن «الإسلام عدو للتنوير»، وأن «المشكلة تكمن في الإسلام وليس في المسلمين»، وأن «الحجاب تعبير عن القمع الذكوري للمرأة في الإسلام»، إلخ.. وطبعًا فإنها مزاعم لا تصمد البتة أمام نقد علمي،

فالاتهامات نفسها يمكننا أن نكيلها لبقية الأديان التوحيدية، إن لم يكن لكل الأديان الأخرى، وهي في نهاية المطاف اتهامات تنطلق من واقع الإسلام في مرحلة تاريخية معينة، يعيش فيها العالم الإسلامي تخلفًا على جميع المستويات، وبدلًا من أن تبحث في الأسباب التاريخية لهذا التخلف، تلصقه بالدين. إنها النظرة الثقافوية التي سادت الاستشراق التقليدي والتي يتبناها اليوم «التسطيح الإعلامي» في الغرب عند حديثه عن الإسلام، لأنها تتوافق مع النموذج الإعلامي السائد، القائم على تقديم وجبات سريعة على حد تعبير بيير بورديو، تعيد إنتاج الكليشيهات والرؤى السطحية، غير الديمقراطية، عن الآخر. وغالبًا ما تدعي هذه المنابر أن الأمر يتعلق بغياب لفترة التنوير داخل الثقافة الإسلامية، ولكن لو نظرنا مثلًا إلى موقف كبار فلاسفة التنوير ككانط وهيغل من قضية واحدة هي المرأة، لوجدناهما أكثر تخلفًا في رؤيتهما من فلاسفة المسلمين بكثير. فقد نظرا إلى المرأة نظرة دونية واعتبراها عاجزة عن التفلسف، في حين منحها الفارابي كل الحقوق في مدينته الفاضلة وحجب عنها حق التفلسف. أما ابن رشد في «جوامع سياسة أفلاطون» فيعتبر أن طباع الرجال والنساء واحدة، وأنه فيما عدا الأعمال الشاقة، باستطاعة المرأة أن تقوم بكل الأعمال التي يقوم بها الرجل، ومن بين ذلك التفلسف، بل إنه يرى أنها قد تتفوق على الرجل في بعض المجالات، كالموسيقى مثلًا. وتقدم قراءة الباحث الألمعي محمد الأرناؤوط: «وقف المرأة في عالم الإسلام» مساهمة كبيرة في كشف الحجاب عن الدور الحقيقي الذي لعبته المرأة المسلمة، وذلك استنادًا إلى «مقاربة جديدة لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، بالاستناد إلى مؤسسة الوقف». يرى الأرناؤوط بأن الوقف تعبير عن سلطة ومكانة داخل المجتمع، وهو لذلك يصلح في رأيه كمقاربة لدراسة وضع المرأة في المجتمعات المسلمة، ومن شأن دراسة مثل هذه أن تنسب الأحكام الثقافوية المنتشرة في الغرب حول مكانة المرأة في أرض الإسلام، بل وأن تساهم في تغيير النظرة المتخلفة عن المرأة داخل المجتمعات الإسلامية نفسها. «إن التشييء نسيان للاعتراف» يقول أدورنو، وقد نقول أيضًا بأن تشييء المرأة داخل الثقافة

الإسلامية المعاصرة هو نسيان للإسلام وتاريخه. يذكرنا كتاب الأرناؤوط بلحظات مضيئة في تاريخ الإسلام وبالدور الكبير الذي لعبته المرأة المسلمة في بناء ذلك التاريخ وهي تؤسس «للجوامع والمدارس والمنشآت المختلفة التي تقدم الخدمات المجانية للمحتاجين». يقدم كتاب الأرناؤوط نماذج من وقف المرأة في الإسلام عبر التاريخ، من الدولة الأموية، مرورًا بالعباسيين والأيوبيين والعثمانيين، ومن دمشق إلى سراييفو، كلها نماذج توضح بما لا يدعو للشك المكانة والدور اللذين كانا للمرأة المسلمة عبر التاريخ.

الكتاب:
طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري
صراع المشروعين على أرضية الرشدية

محمد الأمين محمد المصطفى

المؤلف : عبد النبي الحري
الناشر : الشبكة العربية للأبحاث والنشر
تاريخ النشر : 2014
عدد الصفحات : 304

يدخل الكتاب في إطار اللغة الواصفة للغة الواصفة، وهو مايقتضي كثافة دلالية ولغوية؛ سيما وأن موضوع الكتاب فلسفي مقارن يتلمس جوانب التماهي والتناقض بين رؤيتين تناولتا نفس الموضوع وخرجتا بمسلمات متباينة بل متشاكسة، وإذا كانت الرشدية هي الأرضية التي وقف عليها المؤلف ليتبين ملامح مشروعين متصارعين على نفس الأرضية، فإن الكاتب كان يقوم بدور تقويمي للمشروعين المتناجزين ولا يخفى على أي قارئ أنه انتصر لأحد الطرفين وإن حاول تبرير ذلك منهجيًا. ويقع الكتاب في مقدمة وقسمين، وتتوزع مادته في فصول ستة، تناولت المقدمة التي وسمها المؤلف بـ(مقدمة في مقام الخاتمة) تناولت تبيين ما بين الكاتبين من بؤر التوتر وأبانت أنه يدور حول شخصية ابن رشد التي يرسم الجابري لصاحبها صورة المجدد الذي مثّل القطيعة مع الجمود والظلامية، ويلحق طه عبد الرحمن بصاحبها صفة الجمود والتناقض في الطرح، من هنا تكون مهمة الكتاب عرض ادعاءات الرجلين وتلمّس مسالكهما الأجنبية ليتاح للقارئ حق الحكم على مشروعيهما.

ينطلق الجابري في قراءته الرشدية من نقطة محورية وهي أن ابن رشد يمثل الفصل والوصل بالنسبة للتراث،فصل التراث عنا ليكون معاصرًا لنفسه، ووصله بنا ليكون معاصرًا لنا، ولكي تكتمل هذه القراءة يقوم مشروع الجابري على مبدأين هما خطوات المنهج، والرؤية، ويستلزم المبدأ الاول خطوات منهجية ثلاثًا: **الخطوة الأولى**: القطيعة مع الفهم التراثي (القياس النحوي والفقهي المؤدي إلى الربط المكانيكي بين أجزاء متباينة مما يؤدي إلى تفكيك الكل وفصل أجزائه عن إطارها الزمني المعرفي والإيديولوجي). **الخطوة الثانية**: فصل المقروء عن القارئ وهنا يقدم الجابري ثلاث مقاربات (المقاربة البنيوية، المقاربة التاريخية، المقاربة الإيديولوجية) وإذ يفضل الجابري المقاربة الأخيرة فإنه يبني عليها **الخطوة الثالثة**: من خطوات المنهج وتقصد وصل التراث بنا؛ ومهمة القراءة هنا مزدوجة تجعل التراث معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا، ولإنجاز هذه المهمة يستدعي الجابري الحدس الاستشراقي معولًا بذلك على الدفع بالمنطق التراثي إلى أقصى مداه للكشف عن النتائج الحتمية لمنطلقاته ومبادئه. أما المبدأ الثاني والذي يسميه الجابري بالرؤية فيتلخص في النظر إلى التراث بثلاثة اعتبارات؛ **الاعتبار الأول**: أن الفلسفة الإسلامية بضاعة أصيلة للمجتمع الإسلامي، **الاعتبار الثاني**: أن تاريخ الفلسفة الإسلامية بدأ مع التعرف على الفلسفة اليونانية، **الاعتبار الثالث**: أن الرشدية هي مايصلح لنا اليوم مما تبقى من تراثنا كله، وانتصارًا لهذا الاعتبار يميز الجابري بين المحتوى المعرفي للتراث وبين مضمونه الإيديولوجي، ومن هنا فإنه فرّق بين لحظتين من تاريخ الفلسفة الإسلامية (اللحظة السينوية - اللحظة الرشدية). وإذ يصف الجابري اللحظة السينوية بأنها كانت ظلامية فإنه يخلص إلى أن اللحظة الرشدية تميزت بخاصيتي القطيعة مع اللحظة السينوية (القطيعة مع ابن سينا والغزالي) أو ما نعرفه اليوم بالرجعية والجزئية من جهة، والروح الرشدية التي أسست لبناء

مشروع فكري بديل أسس للعلمية والنقدية من جهة ثانية. على أن الكاتب (عبد النبي الحري) يلاحظ فرقًا بين رشديات الجابري ومشروعه نقد العقل، حيث يقارن بين جمال الدين العلوي الذي اعتبر شروح ابن رشد للمتافيزيقا الأرسطية محورية، بينما اعتبرها الجابري عديمة القيمة، إلى ذلك يلاحظ الكاتب أن الجابري ركز مشروعه على اعتبار ابن رشد مثل قطيعة أبستمولوجية مع الفلسفة الإسلامية، وهي قطيعة ابتغت الإصلاح في أبعاد ثلاثة؛ أولها لإصلاح الديني ويقوم على محورين؛ **محور تصحيح الشريعة**، وقد بلوره ابن رشد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد حيث يمثل الكتاب أرضية يقف عليها المجتهد وتمثل القدر الكافي للمقتصد، على أن أهم ما قام به ابن رشد هو تأصيله للفلسفة في بيئة تهيمن عليها الحقية الدينية بكيفية مطلقة، ودعوته إلى إصلاح الفقه الإسلامي، **ومحور تصحيح العقيدة**، وقد مثل كتاب مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة مشروع ابن رشد في تصحيح العقيدة وتخليصها من تأويلات علماء الكلام المنحرفة، وكان من مقاصد الكتاب إصلاح العقيدة على مستويين؛ مستوى إصلاح الشريعة مما لحق بها من تغيير والرجوع بها إلى الظاهر، إضافة إلى وضع قانون للتأويل يبين للعلماء مايجب تأويله وما لا يجوز تأويله. ويخلص الجابري إلى الإشادة بمذهب ابن رشد في إصلاح الشريعة والذي تبنى الدفاع عن العلم وعن حرية الإرادة بمنهج فلسفي أرسطي لكنه من داخل الدين وبواسطته. وثاني هذه الأبعاد هو الإصلاح الفلسفي، عبر إعادة العلاقة بين الملة والحكمة؛ حيث يصف الجابري ابن رشد بوصفين ميزاه في طرحه الفلسفي فهو القاضي في الفلسفة الذي يقف موقفًا عدلًا بين انحرافات ابن سينا وتهافت اعتراضات الغزالي على الفلاسفة، وهو الفيلسوف الأصيل الذي لم يقف عند حدود التقليد الأعمى لأرسطو بل تجاوزه (لقد كانت نظرة ابن رشد لأرسطو نظرة مزدوجة فهي نظرة تستبطن الحاجة إلى المعرفة العلمية من جهة وإلى توظيف

هذه المعرفة في البرهنة على مسائل الدين من جهة ثانية) لقد تجاوز ابن رشد أرسطو عبر ثلاثة أنواع من الكتب (الجوامع، التلاخيص، الشروح) وأما البعد الثالث فيُعنى بالإصلاح السياسي، فرغم قلة وضمور ماكتبه ابن رشد في المجال السياسي (كتاب مختصر سياسة أفلاطون) ورغم أن مانقل عنه كان مترجمًا، فإن الجابري تناول مشروع ابن رشد السياسي تناولًا ضافيًا وذلك من خلال كتابه (المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية نكبة ابن رشد ومحنة ابن حنبل) وقد اعتبر أن ابن رشد مثّل قطيعة مع الرؤية الفارابية، فاعتمد خطابًا يتسم بالبرهانية ليرتفع بالقول السياسي إلى مستوى العلم؛ فالعلم الطبيعي يؤسس لعلم النفس، وعلم النفس يؤسس لعلم الأخلاق الذي يؤسس بدوره لعلم السياسة. يضاف إلى ماسبق أن ابن رشد تجاوز البؤس الأفلاطوني ليقطع بإمكانية قيام المدينة الفاضلة، آخذًا بمنهج يبتعد عن النزعة الميتافيزيقية التي ألف فيها أفلاطون كتابه، كما كان خطاب ابن رشد مفعمًا بنقد الاستبداد، متحررًا من القيم الكسروية المكرسة لأخلاق الطاعة. على نقيض صورة الجابري التي رسم لابن رشد جاءت رؤية طه عبد الرحمن داحضة لمذهب الجابري معتمدة على أسلوب حجاجي يفحص القول الرشدي وتنزيل الجابري له، وقد عنون المؤلف هذ الفصل بـ«طه عبد الرحمن ومحاولة تحرير الفكر من القبضة الرشدية» وتضمن الفصل مدخلًا أوليًا تمّ فيه تقديم منهجية طه عبد الرحمن في تقويم التراث حيث يرى أن المشتغلين بالتراث امتازوا بميزتين: أولاهما قلة الإطلاع على معارف التراث، وثانيتهما ضعف استئناسهم بمقاصد نصوصه، بدليل قلق عبارتهم ونقص علمهم. لقد أوقعت الميزتان المشتغلين بالتراث في استخدام أساليب غريبة أطلق عليها طه عبد الرحمن «الآلية الاستهلاكية /الآلية الفرعية /الآلية الفوقية، وهي آلية تنقسم إلى قسمين (آليات عقلانية، آليات فكرانية (أيديولوجية)». يمثل الجابري نموذجًا حيًا لفشل الأخذ بهذه

الآليات حيث وقع في تناقضين؛ أولهما القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، وثانيهما: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات، فقد ألجأ هذا التناقض الجابري إل تقسيم التراث إلى دوائر (عرفانية وبيانية وبرهانية) فأقحمه ذلك في التجزيء، كما أن انشغاله بالمضامين عوض عن الآلية كان نتيجة حتمية لهذين التناقضين. ينطلق طه عبد الرحمن في قوله بالنظرية التكاملية من مسلمات هي: مسلمة التركيب المزدوج للنص؛ أي إسناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة،ومسلمة تنقل الآلية الإنتاجية فقد توظف علوما متباعدة آلية واحدة، دون أن يقلل ذلك من القيمة المنهجية لهذه العلوم أو لتلك الآلية ومسلمة تتبع التراث بالآليات الإنتاجية؛فالنص التراثي لايمكن أن يفهم إلا بالآلية التي أنتجته. ومن خلال إعمال تلك المسلمات يصل طه عبد الرحمن إلى حقائق ثلاث: **الحقيقة الأولى:** أن المعرفة التراثية معرفة خادمة تقوم بوظيفة التوسل وبشرائط الحقيقة الإسلامية. **الحقيقة الثانية:** أن المعرفة التراثية معرفة علمية، تبنى على مبدأ الإجرائية وتمارس تقويم السلوك وتنقل مضامينها إلى حيز التطبيق. **الحقيقة الثالثة:** أن المعرفة التراثية معرفة منهجية. وبناء على هذه الحقائق يجزم طه عبدالرحمن بوجود التداخل المعرفي كخاصية لازمة للتراث، وهو تداخل يتمثل في درجتين؛ أولاهما درجة التراتب بين العلوم، وثانيتهما درجة التفاعل بين العلوم وتأثير بعضها في بعض. وإذ يختار طه الشاطبي كنموذج للتداخل المعرفي الداخلي، فإنه يجعل ذلك مدخلًا لدحض رؤية الجابري التي ترى أن الشاطبي كان امتدادًا للرؤية الرشدية البرهانية.

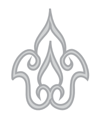
في الفصل الرابع من القسم الثاني يستعرض الكاتب مفارقات الرؤية التجزيئية عند ابن رشد كما رآها طه عبد الرحمن وهي مفارقات تنبني على الاختلاف بين ظاهر القول الرشدي وحقيقة النص الرشدي، فإذاكان

ابن رشد يقول بالرؤية التجزيئية في ظاهر نصوصه إلا أن المتن الرشدي طافح بالتداخل والتكامل، ولعل الملاحظة الأخطر بالنسبة لطه هي أن ابن رشد كتب لغيرنا بلغتنا، وهي ملاحظة تستحضر رؤية طه في قضية اللغة الفلسفية والتي لخصها في جملة اعتبارات أهمها؛ اعتبار اللسان الطبيعي نسقًا مترابطًا من العناصر يؤثر تغير كل واحد منها في البقية، واعتبار تكافؤ اللغات والألسن والكف عن المفاضلة بينها، وكذا اعتبار الإمكانات الفكرية والنسقية لكل لغة؛ مما يقتضي النظر إلى الترجمة باعتبارها نظرًا في المعنى وفي مقتضى الحال وإذ يمتحن طه انطلاقًا من هذه الاعتبارات لغة ابن رشد الفلسفية فإنه يخلص إلى أن ابن رشد وقع في المحاذير التالية: أولًا: التسليم بأفضلية المصطلح اليوناني. ثانيًا: التسليم بكلية مصطلحات الفلسفة الأرسطية. ثالثًا: التسليم بمبدأ ضرورة أداء المقولات الأرسطية بلغة عربية. وإلى جانب التناقض الواقع بين متن ابن رشد ورؤيته وتردد لغته الفلسفية، ينقض طه غزل رؤية ابن رشد من خلال الوقوف عند مفارقات العلم الإلاهي عند ابن رشد، داحضًا نظرته البرهانية، وموضحًا أن متنه كان طافحا بالتداخل، مختبرا آلياته التي وظفها (الآليات الاستشكالية، والآليات الاستدلالية).

في الفصل الأخير من الكتاب يقارن الكاتب بين صورة ابن رشد كما قدمها الجابري، في حلة نموذجية باعتبارها قطيعة مع الماضي، وصورته التي قدمها طه عبد الرحمن باعتبارها نموذج التناقض النصي والمنهجي راصدًا مواطن الاختلاف ومنتهيًا بالخلاصات التالية: (1) أهم مواطن الاختلاف بين الرؤيتين انطلاقهما من فرضية مختلفة، ففي حين أراد الجابري التأسيس من خلال ابن رشد لفلسفة كونية، قامت رؤية طه على مقاربة الفلسفة العربية، وبين جدلية الخصوصية والكونية اختلفت المقاربتان.

(2) إذا كان الجابري (حسب المؤلف ص297) قد أقام رؤيته على الثالوث المعروف والذي يقسم دوائر التراث إلى ثلاث دوائر هي البرهان والبيان والعرفان، فإن طه عبد الرحمن أقام رؤيته على ثالوث مقابل هو العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد، وفي قلب هذا التقسيم وُجد ابن رشد واختلف تقييم الرؤيتين؛ ففي حين تبوأ البرهان المقدمة في رؤية الجابري، قلب طه عبد الرحمن المعادلة ليجعل العرفان في المقدمة.

(3) لاحظ الكاتب تغييب الجابري لكثير من أدواته التي أفصح عنها في مشروعه نقد العقل العربي، كما لاحظ في المقابل وقوع طه عبد الرحمن في فخ القراءة التفاضلية الذي عابه على الجابري وابن رشد.



ملفات الأعداد المقبلة :

- اليمين المتطرّف

- الفكرة الديمقراطية

